Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

DR. ERWIN PREUSCHEN

in Darmstadt.

1901

Zweiter Jahrgang — Heft 3.

Inhalt:

Seite

Paulus als Antichrist. Vom Herausgeber 169

Warum ist das vierte Evangelium für ein Werk des Apostels Johannes erklärt worden? Von P. Corssen 202

Eine Thonscherbe mit dem Texte des Vaterunser. Von R. Knopf 228

Das Verhältnis von Geist und Glauben bei Paulus. II. Von M. Steffen 234

Miscellen:

Lc 20, 36 bei Justin und Marcion. Apostolische Constitutionen II, 25. Von E. Nestle 262



J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung

(Alfred Töpelmann)

(Südanlage 5) **Giessen** (Hessen)

1901.

Für Grossbritannien und seine Kolonien: **James Parker & Co., Oxford,** 27 Broad Street.

Für Amerika: **G. E. Stechert, New York,** 9 E 16th St.

Preis des Jahrgangs (4 Hefte von je 5—6 Bogen Umfang) 10 Mark.

Ausgegeben am 28. August 1901.

Wir bitten um gefl. Beachtung der in diesem Hefte enthaltenen Anzeigen und Beilagen.

Paulus als Antichrist.

Vom Herausgeber.

Das Thema Jakobus, Petrus und Paulus anzuschneiden, ist heute noch eine etwas heikle Sache. Allerhand Geister steigen auf und mit denen zu kämpfen ist dem sterblichen Menschen nicht dienlich. Trotzdem wird man aber auf die Dauer der Frage nicht aus dem Wege gehen können. Wir brauchen dringend eine neue Untersuchung über den Kampf des Heidenapostels mit den Judenchristen und über die Schicksale des Judenchristentums überhaupt. Wir müssen uns wieder einmal klar zu machen suchen, was der Kampf, den Paulus zu führen hatte, bedeutete, mit welchen Mitteln er ihn führte und welche Erfolge er persönlich hatte. Ich denke nun nicht daran, diese Untersuchung hier im ganzen Umfang aufzunehmen. Das würde den Rahmen einer Zeitschrift sprengen. Aber einige Beiträge möchte ich dazu liefern. Und zwar möchte ich zunächst einmal eine Frage zur Erörterung stellen, die, wie mir scheint, einen nicht unwichtigen Beitrag zur gesamten Untersuchung liefert. Wie hat sich das Bild gestaltet, das man sich in den judenchristlichen Kreisen von Paulus machte? Vielleicht ist damit auch zugleich gesagt, wie sich das Judentum zu Paulus stellte. Aber die letztere Frage, die ebenfalls einer Untersuchung dringend bedarf, mag hier ausscheiden. Für die zuerstgenannte können wir aus den Quellen noch mancherlei herauslesen und der Weg, den ich hier gehe, ist, wie mir scheint, nicht ergebnislos, wenn ihn auch niemand betreten zu haben scheint.[1]

[1] Dass ich für die folgenden Ausführungen dem Buche von W. Bousset, der Antichrist in d. Überlieferung des Judentums, d. N. T. u. d. alten Kirche (Göttingen 1895) viel verdanke, will ich ausdrücklich bemerken. Die Frage nach der Deutung der apokalyptischen Bilder, ob zeitgeschichtlich oder mythologisch, scheint mir vielfach ein Streit um des Kaisers Bart zu sein. Liegen alte Mythen zu Grunde, so hat jedenfalls der je-

Die messianische Hoffnung ist in dem jüdischen Volke geboren worden zu einer Zeit, als es für die Gegenwart nicht mehr viel zu hoffen gab. Als die Nation am Boden lag, träumte sie von einer starken Hand, die sie wieder aufrichten sollte. Das war ein wesentlich politisches Ziel und darum trug die Gestalt des messianischen Königs auch die Züge eines Nationalhelden. Da er das Volk aus dem Elend der Knechtschaft und Unterdrückung retten sollte, so musste notwendiger Weise ein Kampf vorausgehen, in dem der Feind besiegt, zu Boden geworfen und dem befreiten Volke unterthänig gemacht wurde. Die Vorstellungen haben sich gewandelt, sind umgebogen oder eingeschränkt worden oder auch überhaupt zurückgetreten, in dem Masse, als das Volk Freiheit seines Cultes genoss und dann zeitweilig sich in seiner Selbständigkeit als Nation fühlte. Sie sind aber stets wieder mit voller Schärfe hervorgetreten, wenn irgend welche Beschränkung in dieser Hinsicht eintrat oder einzutreten drohte. So ist die Entwicklung der Idee des Antichristes mit der der messianischen Idee parallel verlaufen und sowenig der von dem Messias niederzuwerfende Gegner von Anfang an individuelle Züge trug, so sehr eignete sich die Gestalt dazu, wo es erforderlich schien, mit den historischen Zügen irgend eines bestimmten Herrschers ausgestattet zu werden.

Auch die spätere Apokalyptik, die das Erbe der älteren Prophetie hier übernahm, hat diese allgemeine Grundlage doch noch zu bewahren gewusst. Je verworrener und phantastischer der Aufputz war, unter dem die wahren Tendenzen der Schriften versteckt wurden, desto leichter musste es für den Schriftsteller sein, seinem Hass und seinen feindseligen Wünschen Ausdruck zu geben. Über dem Beiwerk kommt freilich der Grundgedanke oft zu kurz; manches Detail ist wohl auch stereotyp geworden und ohne viel Nachdenken haben die Späteren mit dem Materiale der früheren gewirtschaftet, ohne sich stets genaue Rechenschaft über den Sinn zu geben. Damit ist freilich noch nicht gesagt, dass man Grund habe, nun schlechthin alles für Mythus zu erklären, und die Apokalyptik zu einem Spiel mit religiösen Vorstellungen sehr verschiedener Art zu machen.[1] Deutlich sind die persönlichen Züge in den Visionen

weilige Apokalyptiker davon keine Ahnung mehr gehabt, und darum scheint es mir ein ziemlich aussichtsloses Unternehmen zu sein, diese Mythen noch aufzuspüren. Die Frage kann zunächst nur sein, in welchem Sinne der Apokalyptiker die Steine verwendet, einerlei ob er sie selbst gebrochen oder ob er sie aus einem älteren Bau gestohlen hat.

[1] So hat man teilweise die Stellung Gunkel's aufgefasst. Er selbst hat sich dagegen verwahrt. Aber es ist mir doch kein Zweifel, dass man viel stärker, als er es thut, mit den aus der historischen Situation geborenen Motiven rechnen muss.

des Daniel ausgeprägt; die Einzelheiten finden ihre Erklärung in dem geschichtlichen Bilde des Antiochus Epiphanes, der dem letzten, von dem Messias zu überwindenden Feinde des Gottesreiches sein Gesicht hat geben müssen. In dem Buche Henoch und anderen der späteren Apokalypsen liegen keine individuellen Züge mehr vor. Hier ist nur allgemein von den zu überwindenden Königreichen die Rede. Könige und Herrscher werden sich von ihren Thronen erheben; der Menschensohn wird sie verstossen, weil sie ihn nicht preisen und ihm nicht dafür danken, dass er ihnen das Königreich verliehen hat. In Finsternis werden sie wohnen, wo die Würmer das Stroh ihres Lagers fressen[1] (Henoch 46, 4ff.). Oder die Strafengel reizen die Könige der Meder und Parther auf, dass sie von ihren Thronen auffahren und losbrechen, wie hungrige Wölfe. Sie überschwemmen das Land der Auserwählten, dass dessen Boden festgestampft wird wie eine Tenne. Dann sperrt die Sche'ol ihren Rachen auf und die Sünder versinken darin (Henoch 56, 1ff. Vgl. 53, 1ff. 90, 1ff.) Man sieht leicht, wie wenig einheitlich die Gedanken im Henochbuche sind und wie besonders die Vorstellungen über die Art des Gerichtes keine festen Formen angenommen haben. Aber soviel ist offenkundig, dass hier der zu überwindende letzte Feind nicht als eine Person gedacht ist, sondern dass es die feindlichen Reiche sind. Und mit dieser Vorstellung, die an und für sich schon an allzugrosser Allgemeinheit leidet, verbindet und vermischt sich dann leicht die andere, dass das letzte Gericht die Sünder überhaupt trifft und wegrafft.

Ebenso allgemein wie im Buche Henoch sind die Schilderungen im 4. Esrabuche und in der Baruchapokalypse. In der Endzeit werden entsetzliche Zeichen geschehen, die Sonne wird des Nachts scheinen und der Mond am Tage, Aufruhr und Blutvergiessen wird unter die Völker kommen, aus Schlünden der Hölle brechen Feuer hervor, Ungerechtigkeit und Zuchtlosigkeit werden gross auf Erden: dann kommt das Gericht (5, 1ff.). Auch hier ist der Feind nicht persönlich gedacht und die politischen Erwägungen spielen überhaupt keine Rolle. Das Unrecht und die Sünde sollen vernichtet werden: „Siehe, Tage werden sein, wann ich komme zu nahen, um heimzusuchen die Erdenbewohner, wann ich komme zu rächen den Frevel der bösen Frevler, wann Zions Erniedrigung voll ist und der Aeon, der dahin geht, versiegelt" (6, 18ff. nach

[1] Wie man hier einen Hinweis auf die letzte Krankheit des Herodes hat sehen können (Baldensperger, Selbstbewusstsein Jesu[2] S. 17), ist mir nicht verständlich.

Gunkel). Von einem persönlich gedachten Feind ist keine Rede. Und doch ist ein schweres nationales Unglück der Abfassung des Buches vorausgegangen: Tempel und Altar sind zerstört, der Cultus ist unterbrochen, der Leuchter und die Lade sind geraubt, das Heilige ist verunreinigt; die Priester sind mit dem Tempel zu Grunde gegangen, die Leviten in die Gefangenschaft geschleppt und die Feinde triumphieren über die Stadt (10, 31 ff.). Auch in dem noch nicht durchaus befriedigend erklärten Adlergesicht (c. 11 f.) ist von einem Antichrist nicht die Rede. Selbst der Fall Jerusalems unter Titus, auf den die oben angeführten Worte zu beziehen sind, hatte keinen Einfluss auf die Ausbildung einer der messianischen Hoffnung parallelen Vorstellung von einem Antichrist. Es ist ein feindliches Reich, in dem Sünde und Gesetzlosigkeit herrschen, und dieses Reich überwindet der Messias. Auch die Baruchapokalypse weiss es nicht anders. Wenn als die Zeichen der Endzeit Unruhen, Fürstenmord, Pestilenz, Kriege, Dürre und Hungersnot, Erdbeben,[1] Dämonenerscheinungen, Feuerregen, Raub, Üppigkeit genannt werden, die sich zuletzt alle vermischen und so eine Zeit schlimmster Verwirrung herbeiführen (27, 1 ff. Vgl. 48, 25 ff. 69 f.), so ist dabei nirgends einer Verkörperung aller Sünden und aller Übel in der Person eines Antichristen gedacht. Vielmehr wird am Ende der Zeiten der letzte Fürst des zu überwindenden Weltreiches von dem Messias gefesselt werden, nachdem seine Heere besiegt sind. Die eignen Frevelthaten und die seiner Heere werden ihm vorgelegt werden, und dann wird ihn der Messias töten (40, 1 f.).

Das bisher Angeführte ergiebt eine durchaus einheitliche Vorstellung. Die Schlechtigkeit der Menschen nimmt zu und die Herrschaft der heidnischen Weltmacht wird immer drückender. Da erscheint der Messias und vernichtet die Sünder, bezwingt die Weltmacht, indem er ihren Herrscher besiegt und tötet, und richtet nun sein Reich auf. In diesem Zusammenhange ist die Person eines Antichrist, in dem sich Bosheit und Herrschaft vereinigen, überflüssig. Wie sich in dem Messiasbilde mit seiner innigen Verschmelzung von nationalen und religiösen Motiven noch ziemlich deutlich die Lichtgestalten der alten Makkabäerdynastie, die Priester und Könige zugleich waren, abspiegelt, so auch in dem messiasfeindlichen Reiche die Seleucidenherrschaft. Die Zeitverhältnisse haben die Bilder verwischt und verschoben; aber es ist kein Zug

---

[1] Hierauf sind wohl die „Unruhen und Schrecknisse" 27, 7 zu beziehen.

in ihnen, der nicht in den Erwartungen und Gedanken jener grossen Zeit sich wiederfände.

Das gilt auch im wesentlichen von der im Anfang unserer Zeitrechnung[1] entstandenen assumptio Mosis. In ihr spricht sich der pharisäische Hass gegen die nicht nationale Dynastie, die schon darum minderwertig und verächtlich ist, unverholen aus (c. 6). Libertinistische Strömungen, die sich im Volke bei aller scheinbaren Gerechtigkeit breit zu machen beginnen, und gegen die der Verfasser auf das schärfste polemisiert (c. 7), veranlassen ihn, das Ende der Zeiten nahe zu wähnen. Die Drangsale der letzten Zeit werden in lebhaften Farben geschildert, ein König der Könige tritt als Gott feindliche Macht auf; aber doch sind die Erwartungen nicht viel anders, als wir sie aus den Zeiten des Antiochus kennen, und es scheint, dass der Verfasser sich von da die Details für seine Schilderung geholt hat. Er erwartet eine schwere Verfolgung der Frommen; die gläubigen Juden werden gekreuzigt, die Frauen und Kinder geschändet, Lästerungen werden von ihnen verlangt. Dann kommt aus dem Stamme Levi der Messias, der wieder Recht und Ordnung schafft auf Erden: er richtet sein Reich auf und der Teufel ist bezwungen (10, 1). Man sieht deutlich, wie dem Verfasser die Phantasie versagt von dem Augenblicke an, wo er über die Gegenwart hinausgeht. Von da an malt er nur nach. Die Farben findet er in der makkabäischen Zeit und ohne sie neu zu mischen, benutzt er getreulich die Vorlage.

Eine besondere Besprechung erfordern noch die Stücke aus der sibyllinischen Litteratur, in denen von der Endzeit und ihren Kennzeichen die Rede ist. Bei der Schwierigkeit, diessen Schutthaufen, den eine gewaltsame Diorthose zusammengekehrt hat, im einzelnen zu sichten und das Zusammengehörige an seinen Ort zu stellen, ist es kaum möglich, alles Hergehörige in das rechte Licht zu stellen. Da über den jüdischen oder christlichen Ursprung einzelner Stücke noch keine Einigung erzielt ist, so ist es doppelt schwer, die hier ausgesprochenen Gedanken zu verarbeiten. In III, 46—92 sieht Bousset, D. Antichrist 59ff. eine zusammenhängende Weissagung aus den Zeiten des Antonius und der Kleopatra. Denn V. 52 ist von drei Herrschern die Rede, die Rom ver-

[1] Eine genaue Datierung ist wegen des in jammervollem Zustande überlieferten Textes recht schwer. In c. 7 ist ein grösseres Stück überhaupt noch nicht entziffert und auch in dem für die Datierung wichtigen c. 6 sind Lücken, die man durch Conjecturen zu füllen gesucht hat. Daher thut man gut, mit bestimmten Zahlenangaben zurückzuhalten.

derben, und diese Worte lassen sich passend auf das Triumvirat des Antonius, Octavian und Lepidus beziehen. Und wenn 75 ff. gesagt ist, dass die Welt unter der Hand eines Weibes sein werde, „von ihr beherrscht und ihr gehorchend in Allem“, so passt das vortrefflich auf Kleopatra. Damit scheint eine sichere Bestimmung der Abfassungszeit des Stückes möglich. Aber es ist doch nicht alles so klar; nach V. 62 ist deutlich eine Lücke. Die Zusammengehörigkeit der beiden Stücke 46—62 und 63—92 ist somit nicht erwiesen, wenn auch wahrscheinlich. Es ist damit auch nicht beweisbar, dass die Deutung auf die Zeit c. 50 v. Chr. sicher ist. Man könnte die drei Herrscher auch auf Otho, Galba und Vitellius deuten und V. 53 f. auf den Vesuvausbruch 79 n. Chr. Die Zerstörung Jerusalems hat die apokalyptischen Hoffnungen wieder auf das stärkste erregt und damit ist eine passende Situation für die Weissagung der Sibylle geschaffen. Ist nun V. 63 ff. aus derselben Sibylle entnommen und die Lücke zwischen 62 und 63 nur durch die Arbeit des Redactors entstanden, so muss die Gestalt des „Weibes“ 75 ff. symbolisch zu verstehen sein. Daran hat Bousset schon erinnert (S. 62) und gemeint, dass hier eine Erinnerung an das ursprünglich weiblich gedachte Meerungeheuer erhalten sein möge. Man braucht einen Einfluss der Mythologie nicht anzunehmen. Von Semiramis bis zu Zenobia haben mächtige weibliche Herrschernaturen die Orientalen zur Bewunderung gezwungen und so liesse es sich wohl denken, dass von daher die Idee bestand, am Ende der Zeiten werde eine solche Herrscherin aufkommen und ihr Regiment aufrichten. Näher liegt es an die dem Orientalen durchaus geläufige Identificierung der Städte mit weiblichen Wesen zu denken. Man braucht sich nur an die „Tochter Zion“ zu erinnern. Die Frau, die über die Welt herrscht, ist dann natürlich Rom.

In diesem Orakel wird nun V. 63 ff. von dem Kommen des Antichrists ausdrücklich gesprochen: Ἐκ δὲ Σεβαστηνῶν ἥξει Βελίαρ μετόπισθεν κτλ. Der Ausdruck ἐκ Σεβαστηνῶν ist noch nicht genügend erklärt. Bousset dachte an einen Zusammenhang mit σεβαστός, „von den Nachkommen der Sebasten“ (S. 60) und meinte danach, die Sibylle erwarte den Antichrist und dem Geschlechte der römischen Herrscher. Das ist unhaltbar und stimmt auch nicht mit der von Bousset angenommenen Chronologie des Orakels. Es kann nur heissen: „von den Sebastenern“. Blass (in seiner Übersetzung bei Kautzsch, Apokryphen II, 186d) denkt an Sebaste d. h. Samaria. Aber das ginge bei seiner Chronologie nicht an, denn Samaria hat den Namen erst durch Herodes

d. Gr. erhalten, als Augustus die Stadt diesem geschenkt hatte (25 v. Chr.). Dennoch wird man den Ausdruck nicht anders verstehen können, und bei der oben gegebenen Zeitbestimmung hat das keine Schwierigkeit. Von dem Antichrist weissagt die Sibylle: er werde Berge und Meere, die Sonne und den Mond erstehen lassen, Tote erwecken, viele Zeichen thun. Aber er werde auch viele Menschen verführen zum Irrtum, Hebräer und Heiden, die noch nie das Wort Gottes gehört haben. Wenn aber die Drohungen Gottes zur Wahrheit werden, dann wird er mit Feuer Beliar verbrennen und alle übermütigen Menschen, die ihm Glauben geschenkt haben.

Dass hiermit auf das Christentum Bezug genommen wird, erscheint mir zweifellos, in welchem Sinne, kann noch nicht erörtert werden. Man könnte an eine jüdische Beurteilung Jesu denken; allein dazu passt nicht das ἐκ Σεβαςτηνῶν. Und auch die Verführung der Heiden durch ihn ist schwer verständlich. Jedenfalls aber treten hier neue Motive auf. Der Name Beliar ist sonst noch nicht für den Antichrist begegnet. Es mag hier gleich das Nötige über den Namen bemerkt werden.[1] Im Alten Testament findet sich das Wort häufig als Unheil, Verderben, Bosheit, nie als Name.[2] Die spätere Tradition hat freilich darin teilweise einen Namen gesehen, und daher ist z. B. Ri 20, 13 τοὺς υἱοὺς Βελιάμ mit Asteriscus (oder Obelos) eingedrungen (s. Field z. d. St.) und 19, 22 hat wenigstens Theodotion Βελιάλ beibehalten. Das Schwanken der Übersetzungen, die zwischen παράνομος, ἀποςταςία, ἄνομος, ἄφρων, ἀςεβής oder ἀνόημα, ἀνομία, ἀποςταςία hin und herraten, beweist, wie ratlos man dem Worte gegenüberstand. Die von Theodotion schon bezeugte Tradition, die einen Namen daraus machte, liegt auch bei Paulus vor, der 2 Kor 6, 15 Christus und Beliar[3] gegenüberstellt. Die Antithesen sind im Vorhergehenden: δικαιοςύνη und ἀνομία, φῶς und ςκότος; und im folgenden: πιςτός und ἄπιςτος, ναός θεοῦ und εἴδωλα. In diese Anti-

[1] Vgl. den Artikel Belial in der Encycl. Bibl. von Bennett und Cheyne.

[2] Die Ableitung von בְּלִיַּעַל ist nicht sicher. Lagarde brachte das Wort mit עלה in Zusammenhang, „etwas, wovon man nicht aufsteht" v. Krankheiten (Ps 41, 9). Aber damit ist nicht viel geholfen. Man könnte, wenn die Emendation an der genannten Stelle richtig ist, nur an eine Volksetymologie denken. Moore sagt (Comment. zu Ri 19, 22) mit Recht, dass eine Analogie zur Bildung des Wortes im Hebräischen fehle. Nach Cheyne (Exposit. 1895, I, 435 ff.) ist die Grundbedeutung Abgrund, nach Ps 18, 5 נַחֲלֵי בְלִיַּעַל wo שְׁאוֹל und מָוֶת parallel stehen. Aber auch das ist unsicher, wenn sich auch die übliche Bedeutung von hier aus ableiten liesse.

[3] Einige Hss., darunter D, lesen Βελιάν, andere Βελιάβ (aus Βελιάμ verschrieben vgl. Ri 20, 13 und Bailiam des Ulfilas) oder Βελιάλ. Dazu findet sich in einer Hs. die Glosse ὁ ἀποςτάτης τῇ Ἑβραίων φωνῇ.

thesen ist die von Christus und Beliar hineingestellt. Da es sich in dem Zusammenhange um die Mahnung handelt, nicht die heidnische und die christliche Sphäre zu vermischen, so kann es nicht zweifelhaft sein, wen Paulus unter dem Beliar verstanden hat. Wie der Tempel Gottes den Götzenbildern entgegengesetzt wird, so steht das Reich Christi dem Reiche des Satan gegenüber. Somit ist Belial nicht der Antichrist, sondern der Teufel, wie auch die Peschitta und die alten Ausleger angenommen haben.[1] Dass in der weiteren Ausbildung der Idee der Name des Beliar eine Bezeichnung für den Antichrist geworden ist, hängt mit der hier noch nicht zu erklärenden Entwicklung und Vermischung mit anderen Zügen zusammen.

Wen versteht aber die Sibylle darunter? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Der Wunderthäter aus Samarien, der viele Zeichen thut, der aber auch viele Gläubige und Ungläubige verführt, kann nur Simon der Magier sein. Auf ihn passt das ganze Gemälde und auch die verwandte Schilderung II, 165 ff. Nach ihr ist das Ende nahe, wenn statt der Propheten Lügner auf Erden auftreten; dann kommt Beliar und thut viele Zeichen; heilige Leute fallen ab, erwählte Gläubige. Sie und die Hebräer werden beraubt. Auch hier wird durch nichts angedeutet, dass es sich um etwas anderes handelt, als um eine Häresie und so wird man auch hier nach Analogie von III, 46 ff. annehmen müssen, dass es sich um Simon Magus handelt.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Ascensio Isaiae. Es ist eine aus jüdischen Traditionen hergestellte Erzählung mit der deutlichen Tendenz gegen den Abfall von Gott zu polemisieren. Manasse fällt dem Teufel, Sammael, in die Hände und ergiebt sich nun dem Belial,[2] der als Fürst des Unrechtes die Welt beherrscht[3] und Zauberei lehrt, sodass sich Aberglaube und Zauberei im Lande verbreiten und die Gerechten verfolgt werden. Jesaias und viele andere Gläubigen fliehen aus Jerusalem, gehen erst nach Bethlehem, dann in die Wüste auf einen Berg, wo sie über

---

[1] Bousset, D. Antichrist S. 86; 99 nimmt ohne weiteres Beliar für den Antichrist, aber er übersieht, dass diese Annahme im Zusammenhange der Stelle unmöglich ist. Ob bei 2 Thess 2, 3 an Beliar gedacht ist, nur dass die Übersetzung statt des Namens gegeben ist, erscheint mir fraglich. Aber auch wenn die Identität zugegeben werden muss, beweist das nichts, da 2 Thess nicht von Paulus herrührt.

[2] Der äthiop. Text hat Berial. Dass dies = Sammael sei, wird von Beer (bei Kautzsch, Pseudepigr. 124g) mit Unrecht behauptet.

[3] Der dem Belial hier beigelegte Name Matanbukus ist noch nicht erklärt. Beer schlägt die Deutung מַתַּן בּוּקָא „Geschenk des Nichtigen“ vor. Aber es ist fraglich, ob das Wort überhaupt richtig überliefert ist. 5, 3 heisst er Makêmbêkûs.

den Abfall trauern und wo sie sich von Wüstenkräutern ernähren. Da kommt Bechira, ein Samaritaner und Lügenprophet, und hält gottlose Reden gegen Jerusalem. Er klagt den Jesaia an, dass er falsche Weissagungen gesprochen habe. Er wolle mehr sehen als Moses, habe Jerusalem Sodom und die Fürsten Judas Gomorrhavolk genannt. Da Belial Manasse beherrschte, ergriff er Jesaias und tötete ihn. Hier ist Belial der Teufel. In welchem Verhältnis er zu Sammael steht, geht aus den knappen Andeutungen nicht hervor und es ist nicht mehr deutlich, was mit dem Beinamen, den er führt, gemeint sein soll. Auch die Testamente der XII Patriarchen kennen Beliar, wie Paulus, nur als den Teufel. Von Beliar erhält der Mensch die sieben Geister, die ihn verderben (Rub 2, vgl. Iss 7), Beliar spottet der Hurer (Rub 4, 6), die Werke Beliars werden den Werken des Herrn gegenübergestellt und in Parallele zu Licht und Finsternis gesetzt (Levi 19), am Ende der Zeit wird Beliar gebunden (Lev 18) und die Menschen werden von ihm erlöst (Seb 9). Der Geist des Irrtums geht von Beliar aus (Jud 25; im Armenischen fehlt Beliar), und ihm hangen die Bösen an (Issach 7). In Dan c. 5, wo von dem in der Endzeit stattfindenden Kriege die Rede ist, braucht man nicht eine andere Bedeutung des Beliar zu statuieren. Auch hier ist es der Teufel, der besiegt und bestraft wird.[1]

Überblickt man die bisher besprochene Entwicklung der Vorstellung, so ergiebt sich ein einheitliches Bild der jüdischen Erwartungen. Die feindliche Weltmacht oder der feindliche Herrscher wird von dem Messias überwunden, seine Macht wird gebrochen und dann beginnt die messianische Zeit. Hier ist die Hoffnung in erster Linie politisch bestimmt und ganz naturgemäss aus den Anschauungen erwachsen. Daneben läuft eine zweite Linie her, die am Ende der Welt die Zerstörung der Herrschaft des Teufels sieht, der mit seinen Geistern die Menschen verführt hat und dessen Macht von dem Messias gebrochen wird, ehe dessen Reich anbricht. Hier ist bei der Hoffnung das religiöse Motiv in den Vordergrund geschoben: das messianische Reich ist ein Reich des Lichtes, dem das teuflische Reich als das Reich der Finsternis vorausgeht.

Die christlichen Erwartungen sind bereits durch die Entwicklung der von der Sibylle vertretenen Gedanken berührt worden. Ein anderes Motiv ist hier in den Vordergrund gestellt worden:[2] der Antichrist ist

1 Über die Interpolationen vgl. Zeitschr. f. neut. Wiss. I, 151 f. (127 f.).

2 Die Ansätze zu der Fortbildung liegen in dem schon bei der altjüdischen Vorstellung nachweisbaren Gedanken, dass in der Endzeit auch eine Steigerung des Un-

ein Verführer, der Zeichen und Wunder thun kann, der aber zugleich die Seelen der Menschen in Irrtum verstrickt. Dass sich die Gestalt des Magiers Simon noch ziemlich deutlich aus dem Bilde heraushebt, ist bereits betont worden. Es fragt sich, ob die Sibylle mit dieser Weiterbildung der Idee allein steht oder ob sich Parallelen dazu finden lassen.

In seinen Institutionen entwirft Lactanz (VII, 14ff.) ein sehr ausführliches Bild von der Endzeit, die dem ewigen Reiche Jesu vorausgehen soll. Es wird Krieg und Aufruhr unter den Völkern geben, sodass die Heere ins Unermessliche wachsen und die Äcker verwüstet werden. Ein Volk wird dann die Herrschaft an sich reissen und diese nun in einer unerträglichen Weise ausüben. Göttliches und Menschliches wird vermengt, scheussliche Dinge geschehen, Raub, Mord, Plünderung und Gewaltthat giebt es allenthalben. Dann folgt, unter anderem Namen und nachdem der Sitz der Herrschaft an einen anderen Ort verlegt worden ist, eine völlige Verwirrung des Menschengeschlechtes und die letzten Zeiten brechen an. Zeichen in der Luft, die verpestet wird, dass Seuchen entstehen, am Himmel, und auf der Erde, wo die Ströme austrocknen, sodass nichts mehr wächst und die Tiere sterben, niederfallende Sterne, zusammenstürzende Berge, der Posaunenton vom Himmel deuten die kommenden Ereignisse an. Dann wird Gottes Gericht eintreten und Feuer, Schwert, Hunger und Pestilenz werden die Ungerechten wegraffen: kaum der zehnte Teil der Menschen bleibt übrig. Auch von den Anhängern Gottes bleibt nur der dritte Teil erhalten, zwei Drittel gehen mit den anderen zu Grunde. Bis dahin ist Lactanz einer jüdischen Quelle gefolgt, in der für den Antichrist speciell kein Raum ist. Sie erwartet nur Reiche und Herrschaften, kennt aber nicht die Person eines Antichrists.[1] Aus einer anderen Quelle hat er dann seine Schilderung des Antichrists entnommen (VII, 17). Am Ende der Zeiten wird Gott einen grossen Propheten auf die Welt senden, der die Menschen zu Gott hinführt und der die Macht erhält, Wunder zu thun. Wo die Menschen nicht auf ihn hören, hört der Regen auf, Wasser verwandelt sich in Blut und die Menschen kommen vor Hunger und Durst um. Wenn ihn jemand angreift, so kommt Feuer aus seinem Munde und

glaubens und Abfalls von Gott eintreten werde. Motive der alten prophetischen Predigt klingen hier noch an.

[1] Die Schilderung berührt sich in vielen Zügen mit Sib. VIII, 169ff. Aber diese kann nicht die Quelle sein. Beiden liegt vielmehr eine Apokalypse zu Grunde, die nicht mehr erhalten ist.

verzehrt den Frevler. Gegen ihn steht aus Syrien ein König auf, der gegen ihn kämpft, ihn besiegt, tötet und unbestattet liegen lässt. Nach drei Tagen aber wird der Tote wieder lebendig und fährt zum Himmel auf. Der König aber ist auch ein Prophet, jedoch ein Lügenprophet. Er wird sich selbst Gott nennen und sich als Gott verehren lassen. Er wird Feuer vom Himmel fallen lassen, Sonne und Mond wird er befehlen, stille zu stehen, Bilder reden auf sein Geheiss. Dadurch wird er viele an sich locken. Dann wird er versuchen, den Tempel Gottes zu stürzen, das gerechte Volk wird er verfolgen und es wird eine Bedrückung sein, wie nie zuvor. Wer zu ihm hält, wird gezeichnet, wie man die Tiere zeichnet; wer sein Zeichen verschmäht, flieht in die Berge oder wird ergriffen und unter Martern getötet. Zur Zeit seiner Herrschaft sind alle Bande frommer Scheu gelöst, die Gerechtigkeit liegt am Boden, das Unrecht triumphiert. Gesetz und Disciplin sind aufgehoben, nicht Alter noch Geschlecht wird respectiert. Dann werden die Gerechten in die Wüste fliehen und der ungerechte König wird sie verfolgen und auf ihrem Berge umzingeln. Da werden sie zu Gott rufen und der wird sie erhören.

In dieser Schilderung sind verschiedene Gedankenreihen vermischt, ohne dass eine mehr als äusserliche Verbindung erreicht ist. Der Antichrist ist teils als ein politischer König, teils als Pseudoprophet gedacht. Als König verfolgt er die Frommen, als Pseudoprophet thut er Zeichen und Wunder, bringt er die Menschen zum Abfall von Gott und löst er alle menschliche Ordnung auf. Jene Erwartung ist die altjüdische, diese scheint die christliche zu sein.[1] Im Interesse der folgenden Erörterungen ist es gut, noch einmal kurz die Züge dieses Pseudopropheten zusammenzustellen: Er thut Wunder, indem er Feuer vom Himmel fallen lässt, den Lauf von Sonne und Mond hemmt, Bilder reden lässt. Er zeichnet die zu ihm gehörigen mit einem bestimmten Zeichen. Er hebt das Gesetz auf; das Unrecht wird an seine Stelle gesetzt.

Ähnliche Anschauungen liegen bei Cyrill von Jerusalem vor (Cat XV, 12). Der Antichrist wird mit seinen Zauberkünsten die römische Herrschaft an sich reissen. Zunächst wird er sich mild zeigen, als ein beredter und einsichtiger Mensch, voll Weisheit und Menschenfreundlichkeit. Mit Zeichen und Wundern, die aus seinem Zaubertrug stammen, wird er die Juden täuschen, als ob er der Messias wäre. Dann aber

[1] Bousset nimmt als Quelle eine jüdische Sibylle an (Antichr. S. 158). Aber das gilt nur von einem Teil seiner eschatologischen Ausführungen. Ein anderer Teil ist offenbar christlichen Ursprungs.

wird er ihnen durch verschiedenartige Schändlichkeiten, die aus seiner Feindschaft gegen die Menschen und aus seiner Gesetzlosigkeit entstehen, ein Zeichen aufdrücken, und sie werden nun ungerechter und gottloser werden, als je ein Geschlecht vorher. Mit Mordlust, Grausamkeit und Unbarmherzigkeit wird er gegen alle Menschen, besonders aber gegen die Christen wüten, bis Jesus abermals vom Himmel kommt, den Antichrist besiegt, ihn mit dem Hauche seines Mundes wegrafft und in die Hölle verstösst. Hier liegt noch ziemlich unverfälscht und unverwirrt das Bild des Pseudopropheten vor.

Am ausführlichsten hat sich Hippolyt in einer besonderen Schrift über den Antichrist ausgelassen. Nach ihm ist der Antichrist das getreue Abbild Christi. Alle Qualitäten Christi beansprucht er für sich. Wie dieser stammt er aus dem jüdischen Volke, und zwar aus dem Stamme Dan (de Antichr. 14), wofür Deut 33, 22, Gen 49, 16. 17 und Jer 8, 16 geltend gemacht werden. Wenn Hippolyt ihn dann τύραννος, βασιλεύς, κριτὴς δεινός, υἱὸς τοῦ διαβόλου nennt (c. 15), so zeigt er damit, dass auch für ihn die zwei Gedankenreihen: König der Gott feindlichen Weltmacht und Pseudoprophet sich vermischen. Aus den Propheten hat er dann eine Anzahl von Stellen ausgeschrieben, die er auf die Endzeit deutet. Durch dies Verfahren ist das Bild nicht einheitlicher geworden, wie sich leicht vermuten lässt, da hierdurch politische und religiöse Motive, die in der Vorstellung nebeneinander liegen, völlig verwirrt werden. Diese Citate geben etwa folgenden Gedankengang wieder: Es wird am Ende der Zeiten Kriegsunruhen und Streit der Menschen untereinander geben. Dann wird der Antichrist auftreten, dessen Erscheinung im Anschluss an Worte des Daniel beschrieben wird. Er wird das jüdische Reich wieder aufrichten, Trübsal und Verfolgung über die Heiligen bringen; dem allen macht dann der wiedererscheinende Christus ein Ende. Dem Wiederkommen Christi geht die Erscheinung des Henoch und Elias voraus. Sie thun Zeichen und Wunder und führen die Menschen zur Busse. Der Antichrist aber wird dann das Volk der Juden an sich locken, indem er ihm verspricht, er werde sie wie seine Kinder behandeln, ihr Land ihnen wieder zustellen, ihr Reich erneuern und den Tempel wieder aufrichten. Sodann beginnt er die Heiligen zu verfolgen als seine Feinde. Er giebt Edicte heraus, dass man die Heiligen alle vernichten solle, die ihn nicht wie einen Gott verehren wollten. Von den Bösen niedergetreten, müssen die Heiligen nun viel leiden. Dann treten die beiden Vorläufer des Messias wieder auf und dann endlich erscheint Christus selbst zum Gericht. Er ist durch die

Art, wie Hippolyt die Erörterung durchführt, bedingt, dass er das politische Moment bei dem Antichrist fast ausschliesslich betont. Das war die Weise der älteren jüdischen Prophetie und so hat er, da er auf sie vornehmlich seine Argumentation stützt, auch diese Seite scharf hervorgehoben.

Ehe ich eine Zusammenstellung des Materials, soweit es sich um die Vorstellung vom Antichrist als einem Irrlehrer handelt, zu geben versuche, ist es notwendig, noch die im N. T. vorliegenden Anschauungen zu berühren, die ich zurückgestellt habe, um eine breitere Basis für ihre Behandlung zu gewinnen. Es handelt sich hier vor allem um 2 Thess 2, 1ff., die eschatologische Rede Jesu Mt 24, 4ff., Mc 13, Lc 21, 7ff. und die Apokalypse. In der Thessalonicherstelle ist eine Retractation von 1 Thess 4, 13ff. gegeben mit der Absicht, die dort ausgesprochene Hoffnung mit den veränderten Zeitströmungen auszugleichen.[1] Die Deutung der rätselhaften Worte τὸ κατέχον und ὁ κατέχων mag hier auf sich beruhen. Die folgenden Ausführungen sind dagegen wichtig. Der Antichrist ist der ἄνομος, der in der Macht des Satans wirkt, mit trügerischen Krafterweisungen, Zeichen und Wundern und mit allem Trug der Ungerechtigkeit (V. 8ff.). Er bewirkt, dass ein grosser Abfall erfolgt, indem er sich über Gott erhebt, sich im Tempel Gottes selbst niedersetzt und sich für Gott ausgiebt (V. 3f.). Der letzte Gedanke ist zu erklären aus der politischen Antichristvorstellung. Der sich über Gott erhebende gottlose Mensch, der sich selbst im Tempel Gottes niedersetzt und sich für Gott ausgiebt, ist ein Kaiser, der sein Bild im Tempel aufstellen lässt und göttliche Verehrung für sich beansprucht. Das würde auf Caligula passen. Denn von ihm wird eine solche Absicht wenigstens berichtet.[2] Oder es wäre an Nero zu denken. Dagegen ist die Vorstellung von dem durch Zeichen und Wunder wirkenden und dadurch das Volk zum Abfall verleitenden Antichrist die des Irrlehrers. Wie sonst liegt also hier eine Vermischung der beiden Vorstellungsreihen vor.

Auch die eschatologischen Reden Jesu bewegen sich vornehmlich auf dem Boden der politischen Antichristidee. Die Völker werden gegeneinander kämpfen, Erdbeben und Hungersnöte werden an verschiedenen Orten die Menschen schrecken. Dann werden die Gläubigen

[1] Vgl. Holtzmann oben S. 101ff.

[2] Tacitus, hist. V, 9. Philo, leg. 30sqq. Joseph., bell. Jud. II, 10. Antiquit. XVIII, 8, 2sqq. Die Absicht wurde vereitelt, weil Petronius es nicht wagte, den Befehl des Kaisers auszuführen. Vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes I², S. 421ff.

verfolgt, der „Greuel der Verwüstung“ wird im Tempel aufgerichtet, die Bewohner Judäas fliehen in die Berge und es bricht eine schreckliche Zeit an. Pseudomessiasse und falsche Propheten treten auf und dann kommt der Messias zur neuen Wiederkunft auf Erden (Mt 24, 4ff. u. Parallel.). Bei Lc ist das Bild einheitlich politisch gefasst. Von den auftretenden Pseudomessiassen und Pseudopropheten ist hier nicht die Rede. Und es ist wahrscheinlich, dass hierin Lc die älteste Form bewahrt hat. Mc 13, 20 schliesst die Schilderung der Greuel der Endzeit mit den Worten, dass niemand gerettet werden würde, wenn der Herr diese Drangsalszeit nicht abkürzte. „Aber wegen der Erwählten, die er erwählt hat, verkürzte er die Tage.“ Man erwartet, dass daran sich die Schilderung des Auftretens des Messias schliessen werde. Aber das ist nicht der Fall, sondern es ist nur die Rede von den falschen Propheten, die die Leute täuschen. Wäre im Vorhergehenden dieser Zug erwähnt, so würde man ihn natürlich finden. Hier an dieser Stelle stört der Gedanke; er ist offenbar eingetragen worden, weil die Vorstellung vom Antichrist inzwischen nach dieser Seite hin bereichert worden war. Noch ungeschickter ist bei Mt derselbe Gedanke zweimal eingefügt worden V. 11f. und 23—28. An der ersten Stelle heisst es: „und viele falsche Propheten werden aufstehen und viele täuschen, und weil die Ungesetzlichkeit wächst, wird die Liebe bei der Menge erkalten.“ Das ist die geläufige Vorstellung von dem gesetzesfeindlichen, die Menge verführenden Antichrist, der als Irrlehrer auftritt. Die Vermischung der beiden Gedankenreihen ist, wie sich aus dem oben Ausgeführten ergiebt, nicht neu. Aber bezeichnend ist, dass man sie in diese kleine Apokalypse erst eingetragen hat. Allerdings ist sonst für die Person eines Antichristen gar kein Raum. Es ist im übrigen die Schilderung einer politischen Situation, wie sie auch in den jüdischen Apokalypsen vorliegt ohne persönlichen Mittelpunkt.

In der Apokalypse liegt deutlich die Person eines Antichristen vor.[1] Er ist dort geschildert als das Tier, das aus der Tiefe aufsteigt, das Kriege beginnt und Verstörung anrichtet (11, 7ff.). Also ist auch hier deutlich auf eine politische Persönlichkeit angespielt, die dem Kommen Christi vorangeht. Aber sie kommt nicht allein. Mit ihr zusammen

[1] In der Stellung zu der Quellenscheidung muss ich um einige Nachsicht bitten. Ich kann mir nun einmal den Verfasser des Buches nicht wie einen modernen Zeitungsredacteur vorstellen. Dass er alte jüdische Stoffe benutzt hat, ist offenkundig. Aber ich meine, dass wir noch nicht gescheit genug sind, um ihm die fremden Beiträge auf Heller und Pfennig nachzurechnen.

wirkt ein Lügenprophet, der vor dem Tiere Zeichen und Wunder thut, die Menschen verführt und sie veranlasst, das Zeichen des Tieres anzunehmen und sich damit als dessen Sclaven zu erklären (19, 20f.). Hier ist noch eine reinliche Trennung durchgeführt. Der Antichrist ist der Repräsentant der feindlichen Weltmacht, vorgestellt unter phantastischen Bildern; und in seinem Dienste arbeitet der Lügenprophet, der die Menschen ihm zuführt. Was an anderen Stellen zu einer scheinbar einheitlichen Figur verschmolzen worden ist, bei der aber das Auseinanderklaffen der Elemente doch nicht zu verdecken war, ist hier noch getrennt gedacht. Und das muss das Ursprünglichere sein. Es ist bemerkenswert, dass die Fortbildung der Antichristvorstellung im Christentum gerade in der Richtung erfolgte, dass die Gestalt eines Lügenpropheten sich mehr und mehr in den Vordergrund drängte. Es wird sich unten ergeben, wie wir das zu erklären haben.

Es ist nun an der Zeit, die auf einen Lügenpropheten weisenden Züge der ganzen Vorstellung zusammenzufassen, die, wie mir scheint, ein einheitliches Bild ergeben. Die Heimat dieses Propheten ist das jüdische Land. Das versichert Hippolyt ausdrücklich.[1] Auch Hieronymus weiss es nicht anders.[2] Man wusste sogar, aus welchem Stamme der Antichrist kommen werde. Der Stamm Dan sollte seine Heimat sein.[3] Dass diese Erwartung aus rabbinischer Auslegung von Dt 33, 22. Gen 49, 17. Jer 8, 16 entstanden sei, hätte man nicht mit dem Hinweis auf die Thatsache beweisen sollen, dass alle Kirchenväter sich auf diese Stellen stützen. Denn in den jüdischen Quellen ist davon keine Rede und die Testamente der 12 Patriarchen wissen nichts davon. Vielmehr hat den Exegeten diese Überlieferung zum Teil recht viel Kopfzerbrechen gemacht. Hieronymus stellt zu Dn 11, 25sq. (V, 714 Vall.) beide Erklärungen einfach nebeneinander. Der Antichrist stammt aus Dan und kommt aus Babylon.[4] Es gehörte im Grunde kein grosser Scharfsinn dazu, wenn spätere Erklärer die beiden Vorstellungen so vereinigten, dass sie den Stamm Dan nach Babylon versetzten. So hat es kurzer

---

[1] De Antichr. 6: ἐν περιτομῇ ὁ σωτὴρ ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ αὐτὸς (d. h. der Antichrist) ὁμοίως.

[2] Comment. in Daniel 11, 21 (V, 713 Vallarsi): nostri autem et melius interpretantur et rectius, quod in fine mundi haec sit facturus Antichristus, qui consurgere habet de modica gente i. e. de populo Judaeorum.

[3] Irenaeus V, 30, 3. Hippolyt, de Antichr. 14. 15 u. v. A. Vgl. die Stellen bei Bousset S. 112f.

[4] Die beiden Angaben finden sich auch in der 954 von Adso verfassten Schrift de Antichristo (in den opp. Alcuini ed. Quercetanus, [Emmerami 1777] II, 243.)

Hand Andreas von Cäsarea gemacht, der zu Apc 16, 12 decretiert: „natürlich kommt der Antichrist aus den östlichen Teilen des persischen Landes, wo der Stamm Dan wohnt, der aus hebräischer Wurzel entstammt“. Das ist Compromisspolitik. Denn keine jüdische Quelle weiss etwas davon, dass Dan als Stamm nach Babylon oder Persien verschlagen worden ist und dort noch in der Endzeit sein Wesen hat. Die Brücke stellte wohl der Bilderdienst der Daniten dar, von dem Ri 18f. zu berichten weiss. Daher hat sich das Targum Jonathans zu Dt 25, 18 auch missbilligend über den Stamm geäussert. Aber das allein erklärt die Sache noch nicht.

Die Erfolge, die der Antichrist hat, sind daraus zu erklären, dass er mit Zeichen und Wundern die Menge bethört. Die Sibylle redet davon, dass er Berge erstehen und das Meer auftürmen wird, dass er Sonne und Mond stille stehen heisst, Tote erweckt[1] und viele Zeichen thut (III, 64ff.). Ähnliches weiss die ascensio Isaiae 4, 5 von ihm zu erzählen; sie sagt, dass er des Nachts die Sonne hervorgehen und zur Mittagsstunde den Mond scheinen lasse. Auch Lactanz berichtet VII, 17 solche Dinge von ihm. Die Heilungswunder spielen in der ganzen Literatur eine grosse Rolle. Ausdrücklich wird hervorgehoben, dass er darin ähnliches wie der Heiland wirkte. So sagt Ephräm Syr., Sermo de fine extremo [syr.] 9: er wird alle Zeichen thun, die unser Herr auf Erden that, nur wird er keine Toten auferwecken, denn er hat keine Gewalt über Geister. Und andere Nachrichten bestätigen das, wie die apocal. Ps.-Johannis 7 (nach Cod. E), Ps. Athanas., Quaest. ad Antioch. ducem 109 (Migne Gr. 28, 665). Abgesehen hiervon gelingen ihm die erstaunlichsten Wunder: er heilt Aussätzige, lässt Lahme gehen, Taube hören und Blinde sehen und giebt den Stummen die Sprache wieder. So Ephräm Syr. in seiner genannten Rede. Nach der armenischen Danielapokalypse (bei Kalemkiar, in der Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. VI, 239, 15) macht er auch aus Steinen Brot. Nach Ephräm Syr., sermo de Antichr. [graec.] (bei Assemani, opp. Ephr. III, 138sq.) versetzt er auch Berge und der Redner weiss eine solche Bergeversetzung zu schildern. Er sammelt Gewürm und Vögel, und schreitet über das Meer, als wäre es trockenes Land. Aber alles das ist nur Schein, ποιῶν ψευδοφαντασίας, wie die Apocal. des Ps.-Johannes 7 sagt. Die Macht zu diesen Zeichen erhält er von dem Teufel, der durch ihn die

[1] Mit diesem Zug steht die Sibylle allein. Keine andere Quelle berichtet so davon, wohl aber haben einige das Gegenteil ausdrücklich versichert.

4. 8. 1901.

Menschen verführen lässt, per incantationes diabolicas „durch Teufelsspuk“ bemerkt Adso (opp. Alcuini ed. Quercetanus II, 244).

Aber er hat auch seine Diener. Wie der Heiland seine Jünger aussandte, so sendet auch der Antichrist seine Apostel aus (Hippol., de Antichr. 6). Sie gehen aus in alle Lande, verkünden allen Menschen: ein grosser König erschien in Herrlichkeit. Kommt und sehet! (Ephraem Syr., Sermo de Antichr., Prooem.). Und so richtet er seine Herrschaft auf, in dem ihm auch viele der Weisen erliegen (Hieronymus, in Dan 11, 34f. [V, 717]). Bezeichnend ist die Schilderung bei Ephraem in der genannten Rede (opp. III, 138 Assemani): „Allen zu gefallen, erwirkt er mit List, sodass er in kurzem von allen Völkern geliebt wird. Geschenke nimmt er nicht an, im Zorne redet er nicht. Heftig wird er nicht, sondern bleibt stets mild. Durch alle diese Formen guter Zucht täuscht er die Menschen, bis er herrscht. Denn wenn so viele Völker solche Tugenden und Kräfte sehen, dann werden sie alle einer und derselben Meinung und in höchster Freude machen sie ihn zum König, indem sie zu einander sprechen: „Findet sich denn solch ein Mensch noch, so gut und gerecht.“ Man sieht, das ist eine Zeichnung, die zunächst mit der Vorstellung von dem Antichrist recht wenig zu thun hat. Hier ist nichts von dem Herrscher erhalten geblieben, der seine Sterne leuchten sieht, wenn die Völker im Hader wider einander toben. Seine Anhänger aber siegelt der Antichrist mit einem Zeichen, wie man die Schafe zeichnet (Lactanz, Instit. VIII, 17). Ebenso Ephraem. Das „Schlangenzeichen“ soll eine Nachahmung des Kreuzeszeichens sein, mit dem der Christen Stirne gesiegelt wird.

Aus dieser Zusammenstellung derjenigen Züge des Antichristen, die nur auf einen Pseudopropheten passen, ergiebt sich, dass man ihn sich dachte als ein Widerspiel Christi. Wie dieser stammt er aus Galiläa, wie dieser thut er Zeichen und Wunder, bis auf Erweckung von Toten,[1] wie dieser hat er seine Apostel, und wie dessen Persönlichkeit die Leute gewann, so auch die des Antichrist. Wie Jesus sammelt er eine Gemeinde, die auch ihr Zeichen, das Teufels- oder Schlangenzeichen hat. Wie ist man zu dieser merkwürdigen Umbildung der ganzen Vorstellung gekommen? Alte Vorbilder können hierbei nicht mitgewirkt haben. Denn in der jüdischen Apokalyptik tritt uns die Gestalt des Antichristen ganz andersartig entgegen. Dort ist er der Gott feindliche König, oder

[1] Hierüber ist sich die Überlieferung nicht klar. Aber die ursprüngliche Meinung war, wie sich unten ergeben wird, die, dass er keine Toten erweckt.

er ist der in Menschengestalt auftretende Teufel. In der letzteren Form hat sich die gelehrte Christenheit die Vorstellung mundgerecht zu machen gewusst. Origenes redet contra Cels. VI, 45f. ausführlich von dem Antichristen unter Berufung auf 2 Thess und Daniel und sieht in dem Antichristen nur ein Werkzeug des Teufels. Aber dabei ist die politische Seite der Figur fast ganz in den Hintergrund getreten. Origenes spricht von zwei Polen, dem Pol des Guten und dem des Bösen. Der eine ist Jesus, der andere der Antichrist. Der eine heisst Sohn Gottes, weil er alle überragt, der andere Sohn des bösen Dämons, des Satan und des Teufels. Er erheuchelt das Gute und vollbringt mit Hülfe des Teufels, seines Vaters, trügerische Zeichen, Wunder und Kraftwirkungen. Denn die Hülfe des Teufels trägt noch mehr, als das Thun der Zauberer, dazu bei, das Menschengeschlecht zu betrügen (Contra Cels. VI, 45). Die Ähnlichkeit mit den Ausführungen Hippolyts und Ephraem fällt hier sofort in die Augen. Hier wird principiell erörtert, was dort mit stärkerer Betonung der volkstümlichen Überlieferungen erzählt war. Aber Origenes steht auch in dem Banne dieser volkstümlichen Überlieferungen, durch die das Bild des Antichristen umgewandelt worden ist.

Aus der Gestalt eines teuflischen Herrschers, der die Menschheit unterwirft und die grösste Verwirrung auf Erden anrichtet, wird die Gestalt eines teuflischen Menschen, der sich in allem nach dem Vorbilde Christi richtet und dadurch die Menschen verführt, seiner Irrlehre und Ungesetzlichkeit zu glauben. Wie ist diese Umbildung der Vorstellung zu erklären? Den Schlüssel dazu bietet uns eine Quelle, die ich bisher ausser Acht gelassen habe, die aber für die ganze Idee am wichtigsten zu sein scheint. Es ist die sog. Eliasapokalypse, die uns Stern[1] und Steindorff[2] zugänglich gemacht haben. Leider fehlt noch eine eingehende Untersuchung dieses ausserordentlich interessanten Stückes. Nach ihr gehören zu den charakteristischen Merkmalen der letzten Zeit die Irrlehrer, die die Menschen verführen, indem sie das Gesetz Gottes abschaffen, vom Fasten nichts mehr wissen wollen, die den Bund verwerfen und der Verheissungen sich berauben (S. 21f.). Nachdem dann noch viele politischen Ereignisse genannt sind, die in der letzten Zeit statt haben werden (S. 22ff.), kommt der Verfasser auf den Antichrist selbst zu sprechen (S. 31ff.). Er wird υἱὸϲ τῆϲ ἀνομίαϲ genannt, wie im 2 Thess. Er spricht: „ich bin der Gesalbte“. In

[1] Stern in der Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumskunde 1886, S. 115ff.

[2] Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse u. Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse. Leipzig 1899 (Texte u. Unters. N. T. II, 3).

Taubengestalt, von Tauben umgeben, erscheint er allen Menschen sichtbar am Himmel und vor ihm geht ein Kreuz. Seine Engel umgeben ihn. Er wird dann versuchen, sich an den heiligen Orten festzusetzen. Er wird die Sonne zu Falle bringen und auf sein Geheiss wird sie wieder leuchten; er wird sie verdunkeln und den Mond blutig werden lassen. Auf dem Meere und den Flüssen wird er wie auf dem Trocknen gehen. Die Lahmen, Tauben, Stummen, Blinden wird er gesund machen; die Aussätzigen reinigen, die Kranken heilen. Die Dämonen wird er austreiben und alle Zeichen, die Christus gethan hat, wird er verrichten, nur wird er keine Toten auferwecken. Und daran wird er zu erkennen sein, als Sohn der Gesetzlosigkeit. Hierauf folgt eine Beschreibung seiner Merkmale: „Er ist . . .,[1] dünnbeinig, vorn auf seinem Kopfe ist eine Stelle von weissen Haaren, glatzköpfig (?),[2] seine Augenbrauen (?) reichen bis zu seinen Ohren, während vorne an seinen Händen Aussatzgrind ist. Er wird sich verwandeln vor denen, die ihm zusehen; er wird ein Kind werden, er wird ein Greis werden; er wird sich verwandeln in allen Zeichen; aber die Zeichen seines Kopfes wird er nicht verwandeln können. Daran werdet ihr ihn erkennen, dass er der Sohn der Gesetzlosigkeit ist.“ Eine Jungfrau Tabitha wird, wenn sie davon hört, dass der Unverschämte sich an den heiligen Stätten gezeigt hat, ihr Byssusgewand anlegen und ihn bis Judäa und Jerusalem verfolgen. Sie schilt ihn Unverschämter, Sohn der Gesetzlosigkeit, der mit allen Heiligen verfeindet ist. Da wird er zornig gegen sie werden und ihr bis zu den Gegenden des Sonnenunterganges nachlaufen, ihr Blut schlürfen und es auf den Tempel giessen. Sie aber wird wieder lebendig werden. Dann werden auch Elias und Henoch auftreten und ihm vorwerfen, dass er sich an die Heiligen herandränge, denen er doch alle Zeit feind sei. Mit den Himmlischen und Irdischen habe er sich verfeindet, mit Thronen und mit Engeln. Wie ein Stern sei er vom Himmel gefallen. An Gott dränge er sich heran und sei doch ein Teufel. Das werde der Unverschämte hören und auf dem Markte einer grossen Stadt mit ihnen kämpfen, bis sie tot dalägen. Aber nach drei Tagen würden sie auferstehen und ihn von neuem schelten: schämst du dich nicht, das Volk unseres Gottes zu verführen, für das du nicht gelitten hast? Der Sohn der Gesetzlosigkeit werde sie dann von neuem angreifen, um sie

---

[1] Das erste Kennzeichen ist nicht übersetzbar; das Wort ⲠⲈⲖⲎⲞⲨ ist unbekannt.

[2] Es ist wieder ein unbekanntes Wort ϢⲀⲦϢⲈϨⲎⲖ, von Stern als „glatzköpfig“ gedeutet.

zu vernichten, ohne dass es ihm gelinge. Nun werde er wüten gegen die Heiligen mit ausgesuchten Qualen, bis der Herr wiederkomme. Sechzig Gerechte würden beim Gerichte ihn verklagen: „Alle Kräfte, die die Propheten vormals gethan haben, hast du gethan; aber du konntest keine Toten auferwecken, weil du keine Macht über die Seele hast. Daran haben wir erkannt, dass du der Sohn der Gesetzlosigkeit bist."

Diese Schilderung des Antichrist, die ausführlichste, die wir überhaupt besitzen, ist unbezahlbar. Denn sie beweist unwiderleglich, dass der als Verführer der Völker auftretende Antichrist niemand anderes ist als der Apostel Paulus. Dass die, das Fasten abschaffenden, das Gesetz und den Bund verachtenden Leute paulinische Christen, vom judenchristlichen Standpunkte aus beurteilt, sein können, ist selbstverständlich. Mag man das Fasten im eigentlichen Sinne verstehen, oder in dem Sinne der Enthaltsamkeit vom Unreinen, so liefern die Briefe des Apostels Beweise genug dafür, dass in seinen Gemeinden mit dem Grundsatze „alles ist euer" Ernst gemacht wurde. Aber das genügt noch nicht, um die Irrlehren mit den Anschauungen, die in den paulinischen Gemeinden herrschten, ohne weiteres zu identificieren. Es können auch Libertinisten irgend einer Form sein. Dagegen scheint es unmöglich, sich bei der Schilderung des Antichrist dem Eindruck zu entziehen, dass hier eine bestimmte Persönlichkeit geschildert wird und dass diese Persönlichkeit Paulus ist. In Taubengestalt erscheint der Antichrist umgeben von einem Kranze von Tauben. Es ist kaum möglich, dies Bild mit Bestimmtheit zu deuten. Denn soviel ich weiss, findet sich dieser Zug sonst nirgends. Wohl aber ein anderer. Nach Mt 10, 16 ist die Taube Bild der Unschuld und Schlichtheit. Dazu stimmt die oben (S. 185) citierte Stelle aus Ephraem Syr., wonach der Antichrist nicht heftig wird, nicht im Zorne redet, sondern allen sich mild erweist. Sollte nicht beidemale dasselbe gemeint, die Taubengestalt als ein Sinnbild seiner Unschuld und Güte gewählt sein? Da sich auch sonst noch auffallende Berührungen zwischen dieser Rede und der Apokalypse finden, wie bereits Bousset bemerkt hat,[1] scheint mir diese Annahme nicht allzu gewagt zu sein. Und dazu halte man das Selbstzeugnis des Paulus 2 Kor 1, 12, dass er in Heiligkeit und Lauterkeit gewandelt sei, die Betonung der Liebe als des Grundmotivs des christlichen Verhaltens, wie es sich durch alle seine Briefe hindurchzieht; er redet nicht κατ' ἐπιταγήν mit den Korinthern (2 Kor 8, 8), und wenn er die christlichen

[1] Bousset, d. Antichrist, S. 102.

Tugenden beschreibt (Gal 5, 23), so bewegt er sich durchaus in demselben Gedankenkreis. Aber wir wissen auch, dass selbst seine Feinde ihm das zugegeben haben. Sie werfen ihm vor: κατὰ πρόcωπον μὲν ταπεινόc, ἀπὼν δὲ θαρρεῖ. Und sein Misserfolg in Korinth beruhte, wie er selbst durchblicken lässt, hauptsächlich auf seiner Nachgiebigkeit.

Wenn der Antichrist einherzieht, geht das Kreuz vor ihm her. Ich wüsste nicht, wie man diesen Zug der Eliasapokalypse anders deuten könnte, als auf Paulus und seine Predigt von dem Kreuze. Er verkündigte Christum und zwar den Gekreuzigten: das war seine Philosophie, mit der er den Spott der Heiden und das Schelten der Juden überwand. Und auch der Zug, dass er allen Menschen im Osten und Westen sichtbar sein wird, wie die Sonne, passt vortrefflich auf Paulus, der im universalsten Sinne allen Menschen gepredigt hat, Juden und Heiden. Freilich, gegenüber den Schilderungen, die die Apokalypse von der Wunderthätigkeit des Apostels entwirft, würde es schwer sein, entsprechende Einzelzüge aus dem Leben des Apostels anzuführen. Er lässt die Sonne fallen, leuchten und dunkel werden, den Mond einen blutroten Schein geben oder am Mittag erscheinen (asc. Js. 4, 5). Das gehört wohl zum Requisit der Vorstellung.[1] Aber dass sich Paulus auf cημεῖα, τέρατα und δυνάμειc berufen konnte, hat er selbst bezeugt, 2 Kor 12, 12ff. Gegenüber den Angriffen seiner Feinde, die auf die Zeichen und Wunder der Urapostel hinwiesen, hebt er mit Stolz hervor: „ich stehe in keinem Punkte hinter ihnen zurück, wenn ich auch ‚nichts bin'. Denn die Zeichen eines Apostels wurden unter euch gewirkt in aller Geduld in Zeichen, Wundern und Krafterweisungen." Also das verlangte man von dem Apostel: cημεῖα, τέρατα καὶ δυνάμειc und Paulus fügt dazu, dass er das „in Geduld" gewirkt habe. Zug um Zug der von der Apokalypse geschilderte Antichrist! Im übrigen hat bei der Aufzählung der Wunder dem Verfasser die Erinnerung an die Wunder Jesu die Feder geführt. Ist der Antichrist der Antitypus des Messias, so lag das nahe.[2]

Aber bezeichnend ist der angefügte Zug, dass der Antichrist keine Toten auferwecken könne, weil er keine Macht über die Seele habe.

---

[1] Vgl. die Zeichen, die Daniel beschreibt, IV Esra 5, 1ff. u. A.

[2] Dass er auf dem Meere und durch Flüsse wandelt, wie über trockenes Land, lässt sich vielleicht so erklären, dass damit sein τρὶc ἐναύαγηcα und die κίνδυνοι ποταμῶν in Übertreibung bezeichnet werden sollen. Wer so oft dem Schiffbruch heil entronnen ist, konnte freilich fast als ein Mensch bezeichnet werden, der über das Meer, wie über trockenes Land geht.

Um das zu bezeugen, wird Tabitha aufgeboten. Wenn irgendwo, so ist hier mit Händen zu greifen, dass wir ein antipaulinisches Tendenzstück vor uns sehen. Wie kommt Tabitha in diese ehrenwerte apokalyptische Gesellschaft? Doch nur darum, weil sie nach Act 9, 36ff. von Petrus auferweckt worden ist.[1] Sie ist also der lebende Beweis dafür, dass dem Apostel Paulus, wenn er auch sonst noch so viele Zeichen und Wunder gethan hat, wie ihm niemand zu bestreiten vermag, eine Gabe fehlt, die Macht über die Seele. Hierin steht er den ὑπερλίαν ἀπόστολοι nach, mag er auch in allem anderen ihnen noch so ähnlich sein. Die Erzählung Act 20, 9ff. von dem Knaben in Troas, der vom Dachzimmer herabstürzte auf die Strasse, wird man nicht dagegen halten dürfen. Denn selbst wenn die Worte ἤρθη νεκρός, „er wurde leblos aufgehoben", die Meinung des Berichterstatters und nicht nur die der zuerst herabgekommenen ausdrücken sollte, so ist damit doch nichts bewiesen. Denn die Worte des Apostels, der sich nur über den Knaben beugt und weiter nichts bemerkt als: „macht keinen Lärm! seine Seele ist noch in ihm", zeigen, dass von einer Totenerweckung nicht die Rede sein kann. Eine solche würde eine direkte Anrede an den Jüngling erfordern, wie bei dem Jüngling zu Nain, der Tochter des Jairus, der Tabitha oder auch ein Gebet, wie bei den Totenerweckungen des Elias und des Elisa (1 Kön 17, 17ff. 2 Kön 4, 18ff.). Paulus dagegen überzeugt sich nur davon, dass der Knabe noch atmet und geht dann wieder hinauf, als sei nichts geschehen. Auch spielt er selbst nirgends auf etwas ähnliches an. Dagegen passen die von Paulus in der Apostelgeschichte berichteten Heilungswunder vortrefflich in den von der Apokalypse gespannten Rahmen hinein. Der Lahme in Lystra (Act 14, 8ff.), die wahrsagende Sklavin zu Philippi (Act 16, 16ff.), die nicht einzeln aufgeführten Wunder, die Paulus in Ephesus that (Act 19, 12ff.), sind ein deutliches Zeichen dafür, dass man nach Mustern arbeitete.

Und nun noch die auffallende Beschreibung von dem Aussehen des Antichrist. Alles deutet auch hier auf eine bestimmte Persönlichkeit, die karikiert wird. Freilich ist bei dem Kopten nicht mehr alles verständlich. Einzelne Worte sind in ihrer Bedeutung unbekannt und auf einzelne Worte kommt dabei viel an. Dennoch ergiebt sich eine ziemlich deutliche Vorstellung: dünnbeinig, am Vorderkopf ein Büschel

---

1 Tabitha scheint einst eine grössere Rolle in der Literatur gespielt zu haben, als sich das jetzt noch ausmachen lässt. Nach den Acta Joh. des Prochorus (Zahn, Acta Johannis 7, 6) beherbergt sie Johannes und Prochorus drei Tage lang. Der noch ungedruckte Armenier lässt freilich die Notiz ganz weg.

weisser Haare, kahlköpfig (?), mit auffallenden Augenbrauen, mit Aussatzgrind an seinen Fingerspitzen. Sein Aussehen wechselt; bald sieht er jung, bald alt aus.[1] Bousset hat an die Schilderung des Judas bei Papias erinnert. Aber ich kann da keine Ähnlichkeit herausfinden. Papias[2] beschreibt eine widerwärtige Krankheit mit hässlicher Breite. Hier wird nicht eine Krankheit übertrieben geschildert, sondern ein kranker Mann mit gehässiger Hervorhebung der krankhaften und auffallenden Züge. Und damit vergleiche man die Beschreibung in den Acta Pauli et Theclae 3: „ziemlich klein, kahlköpfig, krummbeinig, von guter Haltung, mit zusammengewachsenen Augenbrauen, mit grosser Nase, voll Anmut; bald erschien er wie ein Mensch, bald hatte er das Antlitz eines Engels[3]." Sehr schmeichelhaft ist diese Schilderung, wie man sieht, nicht. Um so eher wird man annehmen dürfen, dass sie einigermassen getreu ist. Es trägt nichts zur Sache bei, ob die Acten ein Stück der Paulusacten sind oder nicht. Jedenfalls sind sie zur Verherrlichung des Apostels geschrieben, amore Pauli, wie Tertullian sagt (de bapt. 17). Wenn aber das der Fall ist, so kann die Schilderung von dem Aussehen des Apostels, dessen ausgeprägt jüdischer Typus sich danach nicht verkennen liess, nur auf alter Überlieferung beruhen. Mit dieser Schilderung stimmen aber die Angaben der Apokalypse über das Aussehen des Antichrists so genau überein, dass man vorschlagen möchte, an der Hand der Schilderung der Acta eine Deutung der unbekannten koptischen Worte zu versuchen. Freilich scheint der griechische Text, wie sich aus den in Anmerkung 3 mitgeteilten Übersetzungen ergiebt, nicht mehr vollständig zu sein. Zur Ergänzung könnte man die Schilderung, die Nicephorus h. e. II, 37 von

[1] Die von Bousset S. 101 f. erwähnten sonstigen Schilderungen von dem Aussehen des Antichrist sind offenkundig wahnwitzige Phantasiegebilde: ein ellenlanger Mund, sichelartig gekrümmte Finger, ein Auge, wie der Morgenstern, das andere starr u. a., sind Züge, die man nicht ernst nehmen darf.

[2] S. meine Antilegomena S. 62, 1 ff.

[3] Ich setze die Stelle nach dem Syrer und Armenier her, weil Vollständigkeit hier wichtig ist: „seiner Natur nach war er ein mittelgrosser Mann, sein Haar spärlich, und seine Schenkel waren ein wenig gebogen, und seine Kniee waren vorgebogen, und sein Auge verband sich mit seinen Augenbrauen (?) und seine Nase war etwas lang. Voll Gnade und Barmherzigkeit war er. Zuweilen erschien er als ein Mensch, und zuweilen erschien er als ein Engel" (Wright, Apocr. Acts of Apostle, I, ܦܠ. II, 117). Der Armenier hat folgendes: „Als er den Paulus herkommen sah, war er klein von Gestalt, kraushaarig, spärlichen Haares (?), mit krummen Schenkeln, helläugig, mit grossen Augen, mit breiten Augenbrauen, mit grosser Nase, und er war voll von der Gnade des Herrn und voll Barmherzigkeit. Zuweilen erschien er wie ein Mensch, zuweilen vom Angesicht eines Engels" (Acta mart. arm. I, 514).

dem Aussehen des Apostels entworfen hat, hinzunehmen. Sie lautet: „Paulus war klein, sein Leib war zusammengezogen (verwachsen?) und gleichsam gekrümmt,[1] auch leicht vornübergebeugt, weiss von Gesicht, mit scharf geprägtem[2] Antlitz, kahlköpfig, seine Augen funkelten, seine Augenbrauen waren herabgezogen, seine Nase war gebogen und neigte sich dem Antlitz zu(?), sein Bart war stark und hing lang herab und war wie der Kopf mit grauen Haaren untermischt.“ Aber die Quelle der Beschreibung scheint mir nicht ein literarisches Dokument zu sein, sondern der Paulustypus der byzantinischen Malerei, den Nicephorus vor sich hatte.[3] Dieser geht aber offenbar in einzelnen Zügen auf alte Nachrichten zurück. Ähnlich schildert ihn auch Malalas, Chronogr. X (p. 257 Bonn). Ebenso frappant ist die Parallele mit der Beschreibung des Antichrist, wie sie sich in der armenischen Danielapokalypse findet (Kalemkiar, Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenl. VI [1892], S. 133, 15ff. [Übers. 239, 11ff.] und in der Venediger Ausgabe der Apokr. d. Alten Test. S. 249): „Seine Kennzeichen sind folgendermassen beschaffen: mit gekrümmten Knien, verstümmelt (verkrüppelt), an den Augen mit schönen Augenbrauen, mit sichelförmig gekrümmten Fingern, mit spitzem Kopf, voll Anmut, grosssprecherisch, weise, gütig lächelnd, Visionen habend, klug, nüchtern, friedfertig, ruhig, Zeichen thuend, indem er die Geister der Verlorenen bei sich hat u. s. w.“[4] Hier haben wir dieselben Kennzeichen: krumme Beine, auffallende Augenbrauen, verkrümmte Finger, wie sie bei Aussätzigen vorkommen. In der Bezeichnung „voll Anmut“ trifft die Apokalypse wörtlich mit Paulusacten (πλήρης χάριτος) überein. Sehr bezeichnend ist die Bemerkung, dass der Antichrist ein Visionär ist. Damit ist ein neuer Zug dem Bilde hinzugefügt, der für Paulus ausgezeichnet passt. Keiner hat sich so oft auf die Visionen berufen als er. Dass die Beschreibung der Charaktereigenschaften, wie wir sie hier finden, ebenfalls vorzüglich zu Paulus stimmt, wird sich unten ergeben. Nimmt man aber alles zusammen, so ergiebt

---

1 Ich bezweifle, ob der Text: συνεσταλμένος τὸ τοῦ σώματος μέγεθος καὶ ὥσπερ ἀγκύλον αὐτὸ κεκτημένος σμικρὸν καὶ κεκυφώς, der dreimal im Grunde dasselbe besagt, in Ordnung ist. Das ἀγκύλον bezog sich vielleicht auf die Form der Beine.

2 Lies προφερής statt προσφερής.

3 Schon Euseb kannte solche Gemälde von Petrus und Paulus h. e. VII, 18, 4. Vgl. Abbildungen bei Garrucci, Vetri ornati di figure in oro (Rom 1858) Tav. 10 ss. Kraus, Real-Encyclopaedie II, 600.

4 Die Übersetzung von Kalemkiar ist nicht ganz genau; ich übersetze daher mit Berücksichtigung des Venediger Textes neu.

sich eine fast lückenlose Correspondenz der Aussagen. Ich stelle sie nebeneinander:

Eliasapocalypse.	Acta Pauli.
ein wenig	mittelgross (oder: klein)
dünnbeinig (krummbeinig nach der Danielapokalypse)	krummbeinig
kahlköpfig (? nach Stern)	kahlköpfig[1]
Augenbrauen bis zu den Ohren	zusammengewachsene Augenbrauen
wechselndes Aussehen (alt und jung)	wechselndes Aussehen (Mensch und Engel)

Sind die Acten die Quelle der Apokalypse? Ich glaube kaum. Es wird damit nur bewiesen, dass die Schilderung der Gestalt des Apostels zutrifft. Der Verfasser der Acta, der sich an die Wahrheit hält, hat wohl bemerkt, wie wenig schmeichelhaft das Portät des Apostels ist. Darum hat er hinzugefügt χάριτος πλήρη. Es bleibt von Zügen, die nicht in beiden Quellen stehen, nur der Aussatzgrind übrig, von dem die Apokalypse redet. Aber ich glaube, auch dafür lässt sich eine frappante Erklärung beibringen. Paulus sagt 2 Kor 12, 7 von sich: διὸ ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι, ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκί, ἄγγελος σατανᾶ, ἵνα με κολαφίζῃ, ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι. Die Erklärung der Worte ist noch nicht in befriedigender Weise gelungen. Man hat gestritten, ob die Worte eigentlich oder uneigentlich zu verstehen seien; man hat ferner, wenn man die Ausdrücke in eigentlichem Sinne fasste, die verschiedensten Krankheiten zur Erklärung herangezogen. Neuerdings ist die Meinung, Paulus sei Epileptiker gewesen, besonders beliebt geworden.[2] Aber damit wird man der Stelle nicht gerecht. Wenn Paulus von seiner Krankheit den Ausdruck σκόλοψ, „Dorn, Stachel", braucht, so muss diese Krankheit irgend welche Spuren hinterlassen haben. Und wenn er von einem κολαφίζειν, „Ohrfeigen geben", redet, so weist das nicht auf starke Anfälle, sondern auf die Krankheit selbst hin. Die Apokalypse des Elias giebt uns noch die Möglichkeit, die Stelle richtig zu erklären und die Krankheit zu erkennen. Paulus litt am Aussatz. Der

[1] Es ist sehr bezeichnend, dass die Übersetzung von ϢⲀⲦⲰⲈϨⲎⲖ, die Stern, ohne von der Parallele etwas zu wissen, vorgeschlagen hat, durch die Acta Pauli bestätigt wird.

[2] Vgl. bes. Krenkel, Beitr. z. Aufhellung d. Gesch. u. d. Briefe des Paulus. 1890. S. 47 ff. Ältere Literatur in den nicht abgeschlossenen Programmen von L. Bertholdt, Disquiritur, quidnam sit ο σκολοψ τη σαρκι πεπηγμενος, qui tanquam αγγελος Σατανα κολαφιζων describitur 2 Cor XII, 7. (Leipz. 1820. 21) in seinen opuscula academ. L. 1824, 134 sqq.

Aussatz heisst hebräisch צָרַעַת von צָרַע, dessen Grundbedeutung „schlagen“ niederstrecken“ ist (arab. صَرَعَ). Der Aussätzige ist eigentlich „der (von Gott) Geschlagene“, in welcher Bedeutung צָרוּעַ Lev 13, 44. 22, 4 u. ö. vorkommt.[1] Man sieht jetzt, welch’ entsetzliche Wahrheit dem κολαφίζειν des Apostels zukommt, und dass es ihm mit dem „Dorn im Fleische“ blutiger Ernst war.[2] Da der Aussatz die Haut angreift und Geschwüre in ihr bildet, so konnte Paulus mit Recht von „Dornen“ oder „Stacheln“ reden. Da er in erster Linie den Kopf befällt, so ist der Ausdruck „Ohrfeigen geben“ ein sehr drastischer Euphemismus für die Krankheit. Man kann nun die Bedeutung der Klagen ermessen, die der Apostel über seine Leiden ausgesprochen hat und man versteht nun erst völlig, wie gerade diese Krankheit von den Gegnern ausgebeutet werden musste. Der Mann war ja von Gott selbst gezeichnet. Und im Zusammenhange hiermit lässt sich noch ein anderer bisher sehr merkwürdiger Zug in der Geschichte des Paulus aufhellen. Als Paulus zum letztenmal nach Jerusalem kam, gab ihm Jakobus einen Rat, wie er das Misstrauen der gläubig gewordenen Juden überwinden könne. Diese hätten von ihm stets gehört, dass er das Gesetz missachte. Er solle nun folgendes machen: es wären in der Gemeinde vier Männer, die ein Gelübde gethan hätten. Denen solle er die Kosten bezahlen, dass ihnen die Haare geschoren würden, und sich mit ihnen reinigen. Dann werde man erkennen, dass er thatsächlich das Gesetz hochhalte. Paulus befolgt den Rat, geht, um sich zu reinigen (ἁγνισθείς), in den Tempel und zeigt dort die „Erfüllung der Tage der Reinigung“ an, bis für einen jeden von ihnen das Sühneopfer dargebracht werden kann (Act 21, 20ff.). Die psychologische Seite der Frage, wie Paulus zu einer derartigen Handlungsweise kommen konnte bei seiner Stellung zum Gesetz, lasse ich hier beiseite. Es bleiben auch ausserdem noch Rätsel genug übrig. Wie kann sich Paulus von einem Gelübde lösen, das er gar nicht übernommen hat? Man mag daran drehen und deuten, wie man will, über diese Schwierigkeit kommt man nicht hinweg. Wenn man sagt, es habe für die, die andern die Kosten bezahlten, die Möglichkeit bestanden, die für das Nasiräatsgelübde vorgeschriebene Mindestzahl von dreissig Tagen zu vernachlässigen und einem bestehenden Gelübde ge-

---

[1] Auch darauf ist hinzuweisen, dass der Tractat im Talmud, der vom Aussatz handelt נְגָעִים „Schläge“ heisst, wie auch im A. T. נֶגַע den Aussatz bedeutet, vgl. d. Lexika.

[2] Bei σκόλοψ kann man daran denken, dass צרע auch „stechen“ heisst; vgl. צִרְעָה die Hornisse.

wissermassen beizutreten,[1] so ist das eine unstatthafte Ausflucht. Paulus tritt dem Gelübde der Männer ja gar nicht bei, sondern er zeigt sofort im Tempel die Lossprechung vom Gelübde an. Die Sache wird dann zu einer miserabeln Comödie, die man Paulus doch ohne Grund nicht zutrauen sollte. Vielmehr lässt sich die Sache einfacher und ohne beschämende Consequenzen für den Charakter des Apostels lösen. Die Lösung vom Gelübde war für beide Teile nicht gleich. Jene vier Männer waren Nasiräer und wurden als solche für losgesprochen erklärt nach den Vorschriften Nu 6, 13ff. Paulus kommt als geheilter Aussätziger zum Tempel und wird nach den Vorschriften Lev 14 behandelt. Nun erklären sich auch die „sieben Tage“ V. 27, für die bei dem Nasiräatsgelübde gar kein Raum ist.[2] Der Aussätzige, der geheilt ist, musste sich bestimmten rituellen Waschungen unterziehen, wird während sieben Tagen im Tempel beobachtet, dann nach deren Ablauf geschoren, gewaschen und unter Opfern und Ceremonien am siebenten Tage für rein erklärt. Das durfte Paulus thun, ohne sich etwas zu vergeben. Denn dadurch sicherte er sich erst die Möglichkeit einer ungehinderten Wirksamkeit unter den Leuten. So ist auch diese bisher ziemlich rätselhafte Geschichte ein Beweis für die Richtigkeit der vorgetragenen Annahme.[3]

Bei den Scheltworten, die Tabitha gegen den Apostel schleudert, als sie sich in ihr Byssusgewand gehüllt hatte, und ihm nach Judäa und Jerusalem nachgefolgt ist, ist die Beziehung zu Paulus sofort klar: „O Unverschämter, o Sohn der Gesetzlosigkeit (ἀνομία), der verfeindet ist

---

[1] Vgl. Holtzmann, Handcommentar z. d. St.

[2] Es müsste denn angenommen werden, dass sich die Nasiräer verunreinigt hatten. Dann blieben sie sieben Tage unrein, mussten darauf ein Opfer bringen und hierauf noch 30 Tage das Gelübde halten (Nu 6, 9ff.). Aber das widerspricht dem Zusammenhang. Denn die Zeit des Gelübdes ist für die Männer ja herum.

[3] Man darf nicht dagegen einwenden, dass bei dieser Annahme jene Wirksamkeit des Apostels ganz unbegreiflich wäre. Denn 1. sind die Absperrungsmassregeln gegen Aussätzige nicht überall so streng gewesen wie bei den Juden; 2. verstand man unter Aussatz nicht nur den knolligen Aussatz in seinen scheusslichen Formen, sondern auch harmlosere Hautkrankheiten, wie Herpes und Vitiligo (Leukopathia). Vgl. G. N. Münch, Die Zaraath d. hebr. Bibel. Dermatolog. Studien 2 (Hamburg 1893). Die letztere war vielleicht die wahre Krankheit des Paulus. Sie bildet zackig umschriebene Stellen auf der Haut, an denen das Pigment zerstört wird, sodass die betroffenen Stellen weiss aussehen. Die daraufstehenden Haare nehmen gleichfalls weisse Farbe an. Dabei würde sich der Ausdruck der Eliasapokalypse, der Antichrist habe ein Büschel weisser Haare auf der Stirne vortrefflich erklären. Übrigens färben sich auch bei dem eigentlichen Aussatz die Haare an den betroffenen Stellen weiss. Über die Leukopathia vgl. Behrend, bei Eulenburg, Encyklop. d. ges. Heilkunde3 13, 478ff.

mit allen Heiligen.“ Tabitha ist die Repräsentantin der judenchristlichen Gemeinde. Die judenchristliche Gegnerschaft wirft dem Apostel, dem sie nach Jerusalem gefolgt ist, vor, dass er mit allen Heiligen verfeindet sei. Unter den „Heiligen“ kann man nur die Vertreter der judenchristlichen Richtung, besonders Jakobus und Petrus sehen. Wenn man an die Gal 2, 13ff. geschilderte Scene denkt, so sind die Worte nicht unrichtig gewählt.[1]

Wenn es dann weiterhin heisst, dass der Antichrist über die Jungfrau zornig werden und ihr nachlaufen werde bis zu den Gegenden des Sonnenuntergangs, so passt auch das zu Paulus ausgezeichnet, der bis zu dem τέρμα τῆς δύσεως gekommen ist (1 Clem 5). Die Beschuldigung dass der Antichrist zur Abendzeit das Blut der Heiligen schlürfen und es ausgiessen werde auf den Tempel, kann ich nur mit der von Paulus selbst zugestandenen Thatsache zusammenreimen, dass Paulus zuerst die Gemeinde verfolgt habe (Gal 1, 13, 24 u. ö.). Er giesst das Blut auf den Tempel, weil er die Verfolgung im Auftrage des Hohenpriesters unternommen hat (Act 9, 1ff.). Aber die Verfolgung konnte die Gemeinde nicht austilgen. Sie ist beim Sonnenaufgang wieder lebendig und kann dem Verfolger zurufen: „Unverschämter, du hast keine Macht über meine Seele, noch über meinen Körper; denn ich lebe im Herrn alle Zeit. Auch mein Blut gossest du auf den Tempel und es ward zum Heile für das Volk.“

Den Gegensatz zu den Heiligen heben auch Henoch und Elias in ihrer Streitrede hervor. Und wenn sie auch die „Thronen“ und „Engel“ hinzunehmen, mit denen sich „der Unverschämte“ verfeindet habe, so kann man das mit Worten, wie Kol 1, 16 zusammenstellen. Auch darin weisen die beiden Vorläufer des Messias deutlich auf Paulus hin, wenn sie von ihm sagen, er sei vom Himmel gefallen wie ein Stern. Das ist in der Antichristsage ein häufig wiederkehrender Zug. Mythologische Deutungen kann man aber hier bei Seite lassen. Die plötzliche und unerwartete Bekehrung des Apostels liess sich auch unter diesem Bilde vortrefflich ausdrücken.

Was mit dem Kampf auf dem Markte einer grossen Stadt gemeint ist, wo der Antichrist mit Elias und Henoch sieben Tage lang kämpft, kann hier nicht ausführlich erörtert werden. Analoges findet sich in der Simon-Magus-Sage, und die lasse ich hier absichtlich bei Seite. Es ist

---

[1] Vgl. dazu auch die Worte des Hieronymus, Comm. in Dan 11, 21 (V, 713): et contra firmissimas cogitationes sanctorum inibit consilia (d. Antichrist).

damit an den Streit zwischen Petrus und Paulus in Antiochien erinnert, aus dem Paulus mit dem Bewusstsein hervorgegangen ist, er habe die Gegner überwunden (Gal 2, 13ff.). Der Streit hat nach Paulus Aussage in voller Öffentlichkeit stattgefunden (ἔμπροσθεν πάντων 2, 14). Den von Elias und Henoch gebrauchten Ausdruck: „wir werden das Fleisch des Geistes ablegen" (sahid. steht dafür: wir werden das Fleisch des Körpers ablegen), kann ich nicht sicher deuten. Vielleicht wollte man die Lehre vom πνεῦμα damit verspotten. Der Schluss der Rede „wir sind stark (oder: leben) im Herrn alle Zeit, du aber bist Gott feindlich alle Zeit", spielt unverkennbar auf paulinische Gedanken und Worte an (Gal 2, 20, Röm 6, 11. 14, 7f., Gal 5, 25, 2 Kor 13, 4 u. a. [Röm 15, 1. Eph 6, 10. 3, 16, 2 Kor 12, 10, 1 Tim 1, 12 u. a.]).

Damit reisst die Beschreibung des Pseudopropheten ab und die Beschreibung eines gegen die Heiligen wütenden Königs (so wird er p. 36 genannt) tritt nun an die Stelle. Es ist gelungen, Zug für Zug das Bild des Antichrist als eines Irrlehrers auf den Apostel Paulus zu deuten. Mit einer Treue, wie sie nur der bittere Hass ermöglicht, ist sein Leben, sind seine Thaten und Worte umgedreht und zu einer gottfeindlichen Action gemacht worden. Von diesem Ergebnis aus, das mir sicher zu sein scheint, gelingt es nun, auch noch einige Züge von der anderwärts erhaltenen Antichristvorstellung befriedigend zu erklären.

Der Antichrist soll aus Dan kommen. Von Paulus aber berichtet Hieronymus,[1] dass sein Heimatsort Gischala sei. Der Ort liegt in Galiläa und zwar in dem Gebiete des im Norden wohnenden Stammteiles von Dan. Die Tradition ist falsch, wenn sie Gischala als Geburtsort des Paulus nennt; denn er war ohne Zweifel in Tarsus geboren.[2] Aber darin wird wohl die von Hieronymus aufbewahrte Tradition im Rechte sein, wenn sie die Eltern oder Vorfahren des Paulus mit dieser Stadt in Verbindung bringt. Mommsen sagt mit Recht, dass das wohl eine Familientradition gewesen sein werde. Über die Stammeszugehörigkeit ist damit noch nichts gesagt. Denn die Familie des Paulus gehörte, wie er selbst sagt (Phil 3, 5), zum Stamme Benjamin.

Die Wunderthätigkeit des Antichrist ist bereits oben mit den Aussagen des Apostels verglichen worden. Was die anderen Quellen an Wundern von dem Antichrist zu berichten wissen, fällt durchaus in den Rahmen dessen, was die Eliasapokalypse von ihm erzählt. Aber auch

---

1 Hieronymus in Philem (VII, 762 Vallarsi).

2 Vgl. Mommsen oben S. 82, Anm. 4.

hier hat es keinen Zweck, den einzelnen Thatsachen, die in der Sage ihren Niederschlag gefunden haben, wenn auch in verzerrter Gestalt, nachzuspüren. Besässen wir die Acten des Paulus noch vollständig, so würden sich wohl die Grundlagen mancher Züge auffinden lassen. Dagegen ist wieder sehr charakteristisch, was Ephraem Syr. in der oben (S. 185) citierten Stelle über die Art der Wirksamkeit des Antichrist allgemein bemerkt. Er nimmt danach keine Geschenke an. Paulus verteidigt sich gegen seine Feinde in Korinth, die beschämende Parallelen zwischen den Uraposteln und ihm gezogen und ihm u. a. auch Eigennutz vorgeworfen haben, damit, dass er ihnen seine Selbstlosigkeit vorhält. Er hätte auch ein Recht gehabt, seine Handarbeit liegen zu lassen, wie die anderen Apostel. Nach dem Grundsatze, dass man dem Dreschochsen das Maul nicht zubinden dürfe (Dt 25, 4) hätte er verlangen dürfen, dass man ihn unterhalte. Aber er hat es nicht gethan, um das Evangelium nicht zu beeinträchtigen (1 Kor 9, 7ff. vgl. 2 Kor 12, 14ff. 1 Thess 2, 6ff., 2 Thess 3, 8f., Act 18, 3). Der Antichrist, der keine Geschenke nimmt, ist der Apostel, der sich lieber mit mühseligem Tagewerk selbst ernährt, ehe er einem Gliede seiner Gemeinde zur Last fällt. Auch der Zug, dass der Antichrist nicht im Zorne redet, passt ohne weiteres auf den Apostel. Man braucht nur daran zu denken, wie vorsichtig er sich ausdrückte den Korinthern und Galatern gegenüber, bei denen er doch reichlich Gelegenheit zum Zorne gehabt hätte. Und trotzdem konnte man ihm vorwerfen: „seine Briefe sind gewichtig und kraftvoll, ist er aber persönlich anwesend, so ist er schwach und seine Rede dürftig" (2 Kor 10, 10). Man mag sich daraus ein Bild von dem Auftreten des Apostels machen. Durch solche Uneigennützigkeit täuscht der Antichrist die Menschen, ἐξαπατᾷ τὸν κόσμον ἕως οὗ βασιλεύσει. Und 2 Kor 12, 16 hören wir als Meinung der Gegner, die seine Wunderkraft und seine Uneigennützigkeit doch anerkennen müssen: ὑπάρχων πανοῦργος δόλῳ ὑμᾶς ἔλαβον. Alles ist also nach der Meinung seiner Gegner nur Trug, darauf berechnet, die Menschen mit List in seine Netze zu locken. Und so hat er auch wirklich Erfolg. Von dem Antichrist heisst es πάντες ἐπὶ τὸ αὐτὸ μιᾷ γνώμῃ γίνονται, wie Paulus seine Gemeinden ermahnt, τὸ αὐτὸ φρονεῖν Rö 12, 16. 15, 15, 2 Kor 13, 11, Phil 2, 2. 4, 2. Auch hier bestätigt sich also dieselbe Beobachtung. Das Bild des Antichrist entspricht Zug um Zug dem Bild, das wir uns von dem Wesen des Apostels machen können. Aber alles ist verzerrt und entstellt. Es sind grosse Züge, und die Grösse ist nicht verwischt worden. Aber man hat einen Teufelszug daruntergemischt und damit

das Gemälde zu einer Fratze entstellt. Man entkleide die Worte Ephräms (opp. III, 137) ihres gehässigen Anfangs und man hat ein treffendes Bild des Apostels: „der Elende kommt wie ein im Trug gewandter Dieb, alle zu täuschen, demütig und friedlich behauptet er die Frevler zu hassen; die Götzenbilder verwirft er und liebt die fromme Scheu, gütig, der Armen Freund, freundlich im Übermass, durchaus wohlgesinnt, mild gegen alle.“ Unbewusst muss auch der Feind den edlen Mann loben.

Noch zwei Punkte bleiben zu besprechen: die Gehülfen des Antichrist und die Versiegelung der Seinen. Wie Christus seine Apostel schickte, so sendet der Antichrist nach Hippolyt seine Apostel aus. Und sie gehen in alle Lande und verkünden seine Herrlichkeit. Das sind die Gehülfen des Apostels, die als seine Arbeitsgenossen sein Werk treiben. Durch eigene Thätigkeit und mit Hülfe seiner Genossen gelingt es ihm, eine Gemeinde in der ganzen Welt zu sammeln, blinde Bewunderer, die da sprechen: „Findet sich denn solch ein Mensch noch, so gut und gerecht!“ Alle diese, die zu ihm gehören, werden mit einem besonderen Zeichen versiegelt. Was das für ein Zeichen ist, wird nur an einer Stelle gesagt, in der syrischen Rede Ps. Ephräms 8, wo von einem *signum serpentinum* auf Stirn und Hand die Rede ist. Schlangenzeichen soll aber wohl Teufelszeichen heissen, sodass wir auch daraus nichts über seinen Charakter erfahren. Sonst ist überall nur von der σφραγίς die Rede, die die Anhänger des Antichrist auf die Stirn, nach anderen auf Stirn und Hand bekommen. Von dieser Versiegelung redet auch Apc 13, 16f. Es lässt sich noch erweisen, dass in den Gemeinden des Paulus in der That eine solche Bezeichnung wohl im Zusammenhang mit der Taufe stattfand. Paulus deutet das 2 Kor 1, 21f. an. Er spricht dort von der Gewissheit der Erfüllung von Gottes Verheissungen und fährt dann fort: „derjenige, der uns sammt euch gefestigt hat in Christus und der uns gesalbt hat, ist Gott, der uns auch versiegelt und uns als Handpfand den Geist in unseren Herzen gegeben hat.“ Ein ganz analoger Gedankengang findet sich Eph 1, 13 (vgl. 4, 30). Das Salben wird wohl ganz wörtlich zu verstehen sein. Denn der ganze Gedankengang erhält ja doch dadurch erst seine Logik, dass wirklich etwas geschieht. Und das, was geschieht, ist eben das χρίειν. Dieses bezeichnet aber Paulus in seinem eigentümlichen juristischen Sprachgebrauch als σφραγίζεσθαι und dieses steht neben ἀρραβῶνα διδόναι. Die σφραγίς, das Petschaft und der mit dessen Hülfe hergestellte Abdruck dienen zur Beglaubigung einer Unterschrift oder stehen statt der

Unterschrift selbst. Wenn Gott dem Menschen seine σφραγίς aufdrückt, so kann das nur bedeuten, dass er etwas beglaubigt oder in beglaubigter Form überträgt. Als Pfand für die Zeit, in der der Mensch noch nicht in den Besitz des ihm auf solche Weise übertragenen Gutes gekommen ist, giebt ihm Gott den heiligen Geist. Die späterhin geläufigen Phrasen „mit dem heiligen Geiste versiegeln“ (Eph 1, 13. 4, 30), oder „mit dem heiligen Geiste salben“ (Act 10, 38), sind demnach nur eine verkürzte Wiedergabe des genannten Gedankenganges. Dieser Gedankengang aber ist so specifisch paulinisch in seiner juristischen Färbung, dass es wohl keinem Zweifel unterliegt, dass Paulus selbst sein Urheber ist.[1] Daraus aber ergiebt sich: es war eine Sitte, die speciell den paulinischen Gemeinden eigentümlich war, die Gläubigen mit einem Ölzeichen zu salben, und diese Salbung sah man gleichsam als die Unterschrift Gottes an. Welches das Zeichen war, kann nicht zweifelhaft sein: es war das später allgemein üblich gewordene Kreuzeszeichen. Es allein konnte für Paulus in Betracht kommen. Später verstand man das nicht mehr, als sich diese Sitte eingebürgert hatte, und machte aus dem paulinischen Kreuzeszeichen ein „Schlangenzeichen“. Dass aber nur die mit diesem Zeichen versehenen Brot kaufen und verkaufen, wie Apc 13, 17 andeutet, Ephraem ausführt, wird wohl auf die in den paulinischen Gemeinden bestehende Armenpflege zurückzuführen sein. An der hatten nur diejenigen Teil, die wirklich zu diesen Gemeinden gehörten und dass die judenchristlichen Gemeinden gerade darüber erbost waren, lässt sich verstehen. Sie hatten ebenso gut Arme, vielleicht noch in grösserer Anzahl, und doch galten die den Paulinern nicht als Brüder. Wir wissen davon nichts. Aber die Geschichte von der Wahl der sieben Almosenpfleger Act 6, 1 ff. enthält vielleicht einen Fingerzeig. In Jerusalem beschweren sich die Hellenisten, dass ihre Witwen gegen die der Hebräer zurückgesetzt würden (6, 1). Sollte es draussen nicht umgekehrt gewesen sein?

Zum Schlusse mag hier noch einmal die Frage nach dem Namen des Antichrist aufgeworfen werden. Er ist der ἄνομος, der υἱός oder ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, der Belia'al. Das passte auf Antiochus, der dem Gesetze Hohn sprach. Es passt aber auf Paulus wie auf keinen andern,

---

[1] Der Terminus σφραγίς ist freilich schon älter; Jeruschalmi Berakoth 9, 3 Šemoth rabbâ 19 ist er von der Beschneidung gebraucht. Vgl. G. Anrich, D. antike Mysterienwesen, S. 122 und die von J. F. Schröder, Satzungen und Gebräuche des rabb.-talmudischen Judentums (Bremen 1851) S. 332f. aus Jalkut Rubeni angeführte Stelle; s. auch die S. 340ff. mitgeteilten Beschneidungsgebete vor und nach der Ceremonie. Aber die Begründung ist specifisch paulinisch. Über σφραγίς und σφραγίζειν vgl. ausser Anrich a. a. O. noch G. Wobbermin, Religionsgesch. Studien, S. 144ff.

9. 8. 1901.

an den die Juden im Tempel von Jerusalem Hand anlegten mit den Worten: „Israeliten, zu Hülfe! Das ist der Mann, der gegen das Volk und das Gesetz und diesen Ort alle Menschen an allen Orten lehrt." Das jüdische Gesetz hatte in der That keinen schärferen Feind gefunden als ihn.

Ich bin hier am Ende. Ich glaube gezeigt zu haben, dass in dieser Gedankenreihe, die im Antichristen den Pseudopropheten sieht, ein Zerrbild des Apostels Paulus vorliegt. Wären es nicht gerade christliche Quellen, die uns dies Zerrbild überliefern, so würde man an eine jüdische Verhöhnung Jesu denken können. Aber in seinem Leben gehen die Züge dieses Bildes nicht restlos auf, wie bei Paulus.[1] So wird man sagen müssen, dass christlicher Hass die Gestalt des grössten Apostels in massloser Weise verzerrt und gleichsam in die Wolken gemalt hat. Härter konnte man den Mann nicht treffen, der von sich gesagt hat, dass nicht er lebe, sondern Christus in ihm. Aber wilder ist wohl christlicher Parteihass nie aufgelodert, als in den Tagen des Apostels. Und wenn es mir auch wohl bewusst ist, dass ich auf den vorstehenden Blättern eine kühne Hypothese durchzuführen gesucht habe, so meine ich doch, dass sie nicht ohne feste Stützen aufgebaut ist. Und was ihre Richtigkeit zu beweisen scheint ist dies, dass die Umbildung der Antichristvorstellung nicht die einzige Verzerrung des Bildes des Apostels war. Davon werde ich in einer zweiten Abhandlung zu reden haben.

[1] Doch mag im letzten Grunde eine jüdische Verhöhnung Jesu als des Pseudomessias Anlass zu dieser ganzen Schilderung gegeben haben. Darüber lässt sich aber jetzt nichts mehr ausmachen. Denn wir haben das Bild nur noch in seinem christlichen Rahmen und in judenchristlicher Übermalung.

[Abgeschlossen am 6. August 1901.]

Warum ist das vierte Evangelium für ein Werk des Apostels Johannes erklärt worden?

Von **P. Corssen** in Berlin.

I.

Die Presbyter des Irenaeus.

Das vierte Evangelium hat, soweit wir es mit Sicherheit zurückverfolgen können, für ein Werk des Apostels Johannes gegolten. Auch der Widerspruch, der im zweiten Jahrhundert gegen das Evangelium erhoben wurde, bestätigt dies nur. Denn die sogenannten Aloger hielten es wohl für eine Fälschung, aber für eine Fälschung auf den Namen des Johannes. „Das Evangelium auf den Namen des Johannes, sagten sie, lügt" (Epiphanius LI, 18). Indem sie zu beweisen suchten, dass es von Johannes nicht herrühren könne, sprachen sie aus, dass die allgemeine Meinung Johannes für den Verfasser halte. Diese Thatsache ist keineswegs so selbstverständlich, wie sie unserer Gewohnheit erscheint. Denn wenn zwar in dem Schlusskapitel des Evangeliums der Lieblingsschüler ausdrücklich für den Verfasser erklärt wird, so ist doch für uns nicht unmittelbar einleuchtend, warum in diesem Lieblingsschüler eben der Apostel Johannes zu erkennen sei. So vielfach auch die Frage behandelt ist, ob der Apostel Johannes der Verfasser des vierten Evangeliums sein kann, so scheint mir doch die Frage, wie man dazu gekommen ist, ihn dafür zu halten, noch nicht mit methodischer Gründlichkeit behandelt zu sein. Wie aber diese Frage für die Verfasserfrage überhaupt offenbar nicht ohne Bedeutung ist, so hat sie doch den Vorteil, nicht auf dem heissen Boden des eigentlichen Kampfplatzes zu liegen. Denn es handelt sich nicht um das Wesen des Evangeliums, sondern um die Entstehung einer Meinung, deren innere Berechtigung ausserhalb der Erörterung bleibt.

Ich untersuche zunächst, ob die Kirche eine von dem Evangelium unabhängige Tradition über seinen Verfasser besessen hat oder besessen haben kann.

Wir finden eine solche Tradition, die in modificierter Form von der katholischen Kirche festgehalten ist und auch in evangelischen Kreisen viele Anhänger hat, bei dem Muratorischen Fragmentisten[1]. Er berichtet: „Johannes, einer der Schüler, erklärte auf die Aufforderung seiner Mitschüler und -bischöfe: fastet mit mir (von) heute drei Tage und was einem jeden offenbart wird, lasst uns einander erzählen. In derselben Nacht wurde Andreas, einem der Apostel, offenbart, es solle unter Verantwortung aller Johannes in seinem Namen alles niederschreiben."

Aber der anonyme Fragmentist giebt diese Nachricht ohne alle Gewähr, woher er sie empfangen, und der jedenfalls ältere Irenaeus weiss oder sagt wenigstens nichts von ihr. Er beschränkt sich auf die Erklärung, dass das Evangelium von Johannes, dem Schüler des Herrn, in Ephesus zur Bekämpfung des Kerinth und der Nikolaiten geschrieben sei (III, 1, 1 und 11, 1).

Hat es aber irgend eine Tradition darüber gegeben, dass und warum der Jünger Johannes das Evangelium geschrieben habe, so muss sie in den Kreisen der Presbyter gesucht werden, die nach Irenaeus' Behauptung den Apostel Johannes persönlich gekannt haben.

Über die Presbyter bei Irenaeus ist viel verhandelt worden, aber doch nicht so, dass daraus Gewinn für unsere Frage gezogen wäre oder ohne weiteres gezogen werden könnte. Eine bedeutende Förderung hat ihre Behandlung durch Harnacks gründliche und scharfsinnige Untersuchung in der Chronologie der altchr. Litt. S. 333 ff. gefunden, nachdem vorher besonders Lightfoot einige wesentliche Thatsachen ins Licht gestellt hatte.

Mit Recht tadelt Harnack an den Untersuchungen Zahns und anderer, dass sie zwischen den verschiedenen Presbytern, die von Irenaeus erwähnt werden, nicht unterscheiden. Siebenmal citiert er einen Presbyter, den er nach seiner eigenen Angabe selbst gehört hatte (IV, c. 27—32). Dieser hat nichts zu thun mit den Presbytern, auf die er sich als eine Mehrheit beruft. Auf diese allein aber kommt es hier an.

Fünfmal begegnen sie uns (II, 22, 5. V, 5, 1. 30, 1. 33, 3. 36, 1 und 2),

[1] Der vortreffliche englische Theologe Lightfoot sagt Contemporary Review, Bd. 26, S. 837 Anm.: Es hat mir immer geschienen, dass das Muratorische Fragment einen im wesentlichen zuverlässigen Bericht von den Vorgängen enthält, unter denen das vierte Evangelium entstanden ist.

an Stellen, die unter einander in engem Zusammenhang stehen. Dreimal wird hervorgehoben, dass sie Johannes persönlich gekannt haben (II, 22, 5. V, 30, 1. 33, 3), der zweimal Schüler des Herrn genannt wird. An einer Stelle (II, 22, 5) heisst es, dass einige von ihnen auch andere Apostel gekannt hätten, und zweimal werden sie schlechthin Apostelschüler genannt. Jedesmal werden ihre Aussprüche im Praesens angeführt. Es ist mir nicht verständlich, wie ein Mann wie Jülicher dies so erklären will, als habe Irenaeus gemeint, jene Presbyter wären noch am Leben gewesen, als er dieses schrieb (Gött. gel. Anz. 1896, S. 847). Schon Lightfoot[1] hat aus dem Praesens geschlossen, dass Irenaeus an diesen Stellen aus einer schriftlichen Quelle geschöpft hat, und den Weg zu dieser Quelle aufgezeigt, den Harnack dann noch genauer verfolgt hat.

Will man den Beweis der Abhängigkeit des Irenaeus führen, so geht man am besten von V, 33, 3 f. aus. Hier wird berichtet, was die Presbyter über die Zustände in dem tausendjährigen Reiche aus dem Munde des Apostels gehört haben wollen. „Die Presbyter", heisst es, „die Johannes, den Schüler des Herrn, gesehen haben, erinnern sich von ihm gehört zu haben, wie der Herr sie über jene Zeiten belehrte und sagte." Und nun wird die wunderbare Fruchtbarkeit, die dann auf Erden herrschen werde, geschildert. „Dies aber", fährt Irenaeus fort, „bezeugt auch Papias, der Hörer des Johannes und Gefährte Polykarps, ein altehrwürdiger Mann, schriftlich in dem vierten seiner Bücher." Das klingt ja freilich so, als wolle Irenaeus das Zeugnis des Papias neben das der Presbyter stellen, besonders da er ihn einen Hörer des Johannes nennt. Aber wenn Irenaeus sagen wollte, Papias berichte an jenem Orte Selbstgehörtes, warum unterschied er ihn dann von den Presbytern, die den Johannes gesehen hatten? Oder wollte er, der sein Werk vor 173 nicht begonnen haben kann und vor 181 wahrscheinlich nicht begonnen hat (Harnack, Chronol. S. 320), zu verstehen geben, dass jene ungenannten Presbyter noch im Fleische wandelten und von jedermann befragt werden könnten? Aber in Wahrheit war Papias, wie schon Eusebius bemerkt, gar nicht der Hörer des Johannes gewesen; vielmehr hatte er in der Vorrede seines Werkes ausdrücklich erklärt, dass er alles was er von Johannes und anderen Aposteln wusste, von anderen erkundet hatte. Wenn also Papias dasselbe erzählte, was Irenaeus nach den Presbytern berichtet, so konnte seine Erzählung schlechterdings auf niemand anders zurückgehen als auf eben diese Presbyter. Da es nun

[1] Contemporary Review, Bd. 26, p. 841 ff.

ausgeschlossen ist, dass die Presbyter zu Irenaeus' Zeit noch gelebt haben, er aber ihre Zeugnisse in derselben Weise wie Schriftworte als gegenwärtig behandelt, so müssen doch wohl diese, sei es an einem, sei es an verschiedenen Orten, schriftlich niedergelegt gewesen sein; und es dürfte doch wohl wahrscheinlich sein, dass mindestens in diesem einen Falle ihr Zeugnis sich bei Papias fand. Zur Gewissheit wird dies durch folgende Erwägung erhoben. Nachdem Irenaeus sich auf Papias berufen hat, geht es weiter: „Und er setzte hinzu und sagte: dies aber ist glaublich den Gläubigen. Und da Judas, sagte er, der Verräter es nicht glaubte und fragte: wie werden denn solche Erzeugnisse von Gott[1] hervorgebracht werden? habe der Herr gesagt: Es werden es sehen, die dahin kommen werden". Hier zeigt sich deutlich, dass Irenaeus eine schriftliche Quelle citiert, die er verkürzt. Wer setzte denn hinzu und sagte? Dies schliesst durchaus nicht an das Vorhergehende an, denn da spricht der Herr in eigener Person. Es muss diese Rede des Herrn in der Quelle etwa so eingeleitet gewesen sein: „Johannes erzählte uns, wie der Herr die Jünger über das kommende Reich belehrte." Dann ist es klar, dass Johannes es war, der die Bemerkung hinzusetzte, mit der er den Übergang zu dem ungläubigen Judas gewann[2].

Irenaeus hat aber schwerlich selbst etwas anderes sagen wollen, als dieses: das Zeugnis der Presbyter ist ein mündliches, es existiert aber auch schriftlich, da Papias es aufgeschrieben hat. So bezeugt denn auch Papias die Geschichte.

Ist aber diese Erzählung aus Papias entlehnt, so sind die übrigen Zeugnisse der Presbyter, bei denen Papias' Name nicht erwähnt ist, auch auf ihn zurückzuführen. Denn alle in Betracht kommenden Stellen stehen, wie bereits bemerkt, unter sich in engem Zusammenhange. Sie handeln alle, bis auf eine (II, 22, 5), von zukünftigen Dingen und überall sind offenbar die Presbyter, die dafür zu Zeugen gemacht werden, dieselben, nämlich die, die den Johannes noch gekannt haben. Da sie als solche auch II, 22, 5 bezeichnet werden, so ist diese Stelle mit den andern zu verbinden.

---

[1] Die Ausgaben haben *a Domino.*

[2] Es ist vermutet worden, dass Papias an dieser Stelle auch von Hippolyt, Comment. in Dan IV, 60, benutzt worden sei (s. Preuschen, Antilegom. S. 63). Aber Hippolyt lässt den Judas fragen: Und wer wird denn das sehen? und den Herrn antworten: Das werden die sehen, die es verdienen. Da Hippolyt die Reden direkt anführt, so ist nicht anzunehmen, dass er ungenau citiert. Ich glaube, dass Hippolyt eine andere Stelle des Papias vor Augen hatte und dass sie auch noch nachweisbar ist, aber der Nachweis würde hier zu weit führen.

Wir müssen uns also von Irenaeus an Papias wenden, wenn wir die Tradition über Johannes weiter verfolgen wollen. Dies nötigt uns, die schon berührte, vielbesprochene Stelle eingehender zu behandeln, an der sich Papias über sein Verhältnis zu den Presbytern ausspricht.

Papias erklärte nach Eusebius h. e. III, 39 in seiner Vorrede: „Ich werde mich aber nicht bedenken, auch alles was ich einst von den Älteren (παρὰ τῶν πρεσβυτέρων) gut gelernt und gut behalten habe, mit den Erläuterungen zu verbinden (συντάξαι ταῖς ἑρμηνείαις), und dafür übernehme ich die Garantie. Denn ich hatte nicht, wie die meisten, meine Freude an denen, die vieles sagen, sondern an denen, die Wahres lehren, und nicht an denen, die die fremden Gebote überliefern, sondern die von dem Herrn dem Glauben gegebenen und von der Wahrheit selbst stammenden. Wenn aber auch irgend einer kam, der in dem Gefolge der Älteren gewesen war, so pflegte ich nach den Worten der Älteren zu forschen, was Andreas oder was Petrus sagte oder was Philippus oder was Thomas oder Jacobus oder was Johannes oder Matthäus oder irgend ein anderer der Schüler des Herrn, und was Aristion und der Presbyter Johannes, die Schüler des Herrn, sagen. Denn ich glaubte nicht, dass das, was aus den Büchern kommt, mich so sehr fördere, wie das was vom lebendigen und bleibenden Worte (παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης) stammt".

Wenn Papias sagt, er habe seine Kunde von den Älteren, so klingt das, als habe er sie unmittelbar aus ihrem Munde. Aber die nähere Erklärung, die nachfolgt, zeigt, dass sie ihm nur mittelbar zugekommen war, durch Leute, die jene gehört hatten. Drückt sich Papias über das Verhältnis seiner Gewährsleute zu den Presbytern unzweideutig aus, so kann man dagegen zweifeln, wen er denn unter diesen Presbytern versteht. Man könnte meinen, es seien eben die Jünger, Andreas, Petrus u. s. w., indem der Satz, was Andreas oder was Petrus sagte, den Ausdruck, die Worte der Älteren, aufnähme und erläutere. Aber das ist doch nicht wahrscheinlich, da diese durch die Bezeichnung, Schüler des Herrn, vielmehr von den Presbytern unterschieden zu werden scheinen. Ganz unmöglich aber wird die Annahme, wenn wir bedenken, dass in dem Werke selbst von den Presbytern die Rede war, die den Johannes und andere Apostel gesehen hatten. Da Papias in der Vorrede erklärt, dass er seine Nachrichten nicht von den Presbytern selbst bezogen habe, und da er in seinem Werke zwischen Presbytern und Aposteln unterscheidet, so gewinnen wir drei Stufen: Apostel, Presbyter und Nachfolger der Presbyter. Diese letzteren sind seine Gewährsleute. Folglich ist

Papias erst im dritten Grade Zeuge von Aussprüchen und Erzählungen der Apostel.

Damit ist ausgeschlossen, dass Papias selbst ein Hörer des Apostels Johannes gewesen wäre, wie Irenaeus behauptet. Schon Eusebius hat bemerkt, dass diese Behauptung im Widerspruch mit dem Prooemium des Papias steht. Hätte er den Apostel Johannes noch gekannt, so wäre er ja selbst einer der Presbyter gewesen. Wozu hätte er dann bei andern nach den Aussagen der Presbyter zu forschen brauchen? Warum nannte Irenaeus ihn dann nicht unter denen, die mit Johannes bis zu den Tagen Trajans zusammen waren? Warum beruft sich Irenaeus vielmehr nur auf das Zeugnis namenloser Presbyter statt auf den wohlbekannten Papias, der, wenn er wirklich Hörer des Johannes gewesen wäre, doch wohl mehr als eine einzige Geschichte von ihm zu erzählen gehabt hätte? Warum aber endlich unterscheidet er ihn an der einzigen Stelle, an der er sich auf ihn als auf den Hörer des Johannes beruft, von den Presbytern, die den Schüler des Herrn gesehen hatten?

Aber, wird man fragen, wie kam denn Irenaeus dazu, den Papias als Hörer des Johannes zu bezeichnen, wenn er sich nicht selber so in seinem Werke irgendwo genannt hatte? Es könnte vermutet werden, dass Irenaeus gar nicht an den Apostel Johannes gedacht habe, sondern an den andern Johannes, den Papias in der Vorrede nennt und den er gleichfalls als einen Herrenschüler bezeichnet. Aber Irenaeus ignoriert diesen zweiten Johannes vollständig, er spricht immer nur von einem Johannes und lässt keinen Zweifel, dass er damit den Apostel meint. Denn wenn er auch von ihm immer nur als dem Schüler des Herrn spricht, den die Presbyter gesehen haben, so stellt er ihm an einer Stelle die übrigen Apostel gegenüber (II, 22, 5), ein deutliches Zeichen, dass der Gedanke an einen andern Johannes bei ihm ausgeschlossen ist.

Aber Irenaeus ist nicht der einzige, der Papias' Verkehr mit Johannes bezeugt, vielmehr citiert kaum ein kirchlicher Schriftsteller seinen Namen ohne einen Zusatz, der sein enges Verhältnis zu dem Apostel ausdrückt. Dies verdient weiter keine Beachtung ausser in den Fällen, wo es von solchen geschieht, die Papias selbst gelesen hatten.

Aber auch ihr Zeugnis hat keinen weiteren Wert, wenn sie sich von Irenaeus direct, wie Anastasius Sinaita, oder indirect — durch Vermittlung des Eusebius — wie Philippus Sidetes, beeinflusst zeigen. Anders steht es mit dem Zeugnis des Apolinarius (s. Preuschen, Antileg. S. 61), wenn dieser mit dem Bischof von Hierapolis identisch sein sollte. Allein da sich dies nicht ausmachen lässt (s. Harnack, Patres apost. I, 2, 93),

so wird man Irenaeus dafür verantwortlich machen dürfen und müssen, dass die Folgezeit den Papias für einen Schüler des Johannes gehalten hat. Geirrt hat er sich darin ohne Zweifel, wenn sich auch die Entstehung seines Irrtums nicht nachweisen lässt.

Wie mächtig die Autorität des Irenaeus gewirkt hat, mag man daraus ermessen, dass derselbe Eusebius, der in der h. e. seine Behauptung bezweifelt, sie in der Chronik als Thatsache aufstellt („nach Johannes wurden Papias von Hierapolis und Polykarp, Bischof von Smyrna, seine Hörer, bekannt", s. Preuschen, Antil. S. 54).

Wir haben noch den Schluss des Prooemiums zu prüfen, in dem Papias von dem, was er an Aussprüchen der Apostel erkundet hat, das scheidet, was Aristion und der Presbyter Johannes sagen. Mit Fug und Recht bemerkt Eusebius, dass Papias diesen Johannes dadurch, dass er ihn ausserhalb der Reihe der Apostel setze und ihn als Presbyter bezeichnet, von dem Evangelisten unterscheiden wolle. Auffällig ist nur, dass Aristion und der Presbyter Johannes, während sie von den Herrenschülern unterschieden werden, doch zugleich selbst als Herrenschüler bezeichnet sind. Der Gewaltakt, durch den man diesem Umstand hat begegnen wollen, indem man den ersten Johannes aus der Reihe der Apostel strich[1], damit der Presbyter als dieser erschiene, lässt nicht einmal eine Discussion zu. Denn wie wäre es, um nur dies hervorzuheben, denkbar, dass der eine unbekannte Aristion auf eine Stufe mit den Uraposteln gestellt wäre? Eher könnte man daran denken, dass durch ein Versehen des Eusebius oder seiner Abschreiber Aristion und der Presbyter Johannes als Herrenschüler bezeichnet seien. Wenigstens scheint Papias nach dem Beispiel, das Eusebius giebt (III, 39, 15), den zweiten Johannes für gewöhnlich einfach als Presbyter und nicht auch als Herrenschüler citiert zu haben. Wenn Eusebius sagt, Papias behaupte (φηςί), Aristion und den Presbyter Johannes selbst gehört zu haben, so meint er dies doch nicht so, als wenn Papias dies irgendwo ausdrücklich erkläre, sondern er schliesst es nur daraus, dass er diese beiden oft namentlich citierte[2]. Hieraus folgt nur, dass die andern Presbyter bei ihm ebenso unbenannt geblieben waren, wie sie es bei Irenaeus sind. Halten wir uns an Papias' eigene Worte, so hatte er auch das, was er von ihnen wusste, durch die Vermittlung derselben Leute, die ihm aus dem Munde

[1] So Haussleiter, Theol. Litteraturbl. 1896, Sp. 465 ff.

[2] Ἀριςτίωνος καὶ τοῦ πρεςβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτόν φηςι γενέςθαι· ὀνομαςτὶ γοῦν πολλάκις αὐτῶν μνημονεύςας ἐν τοῖς αὐτοῦ ςυγγράμμαςι τίθηςιν αὐτῶν καὶ παραδόςεις (III, 39, 7).

der Presbyter die Aussprüche der Apostel berichteten, nur mit dem Unterschiede, dass er annahm, diese beiden seien noch am Leben gewesen, als er seine Erkundigungen einzog[1]. Er verdankte, wie Eusebius sagt, dem Aristion Erläuterungen der Reden des Herrn, dem Johannes Überlieferungen, von denen uns Eusebius die bekannten Proben über die Entstehung des Marcus- und Matthäusevangeliums bietet. Stammen diese Bezeichnungen aus dem Werke des Papias, was man freilich nicht mit Sicherheit behaupten kann, so kann man kaum umhin, trotz seiner eigenen Versicherung an Büchertitel zu denken[2] (stimmt doch die erste fast wörtlich mit dem Titel seines eigenen Werkes), in welchem Falle man dann Aristion als seinen litterarischen Vorgänger zu betrachten hätte. Wie dem aber auch sei und ob nun Papias den Aristion und den Presbyter Johannes für Herrenschüler gehalten haben mag oder nicht, so zeigt jedenfalls die Unterscheidung, die er macht, dass er ihre Überlieferungen anders bewertet.

Hält man dies fest, so ist es schwer zu begreifen, wie man zu der Meinung hat kommen können, die auch Harnack in seiner Chronologie zu der seinen gemacht und neu zu stützen und begründen gesucht hat, dass Irenaeus eine Verwechselung des Apostels und des Presbyters Johannes begangen habe. „Unstreitig", so etwa sagt Harnack S. 668, „meint Irenaeus an den fünf Stellen, an denen er nach Papias über Johannes referiert, den Zebedaïden, aber er bezeichnet ihn doch nur als Herrenschüler. Die Stellen können also genau so, wie sie lauten, von Papias übernommen sein, und Papias kann doch nicht den Zebedaïden, sondern den Presbyter gemeint haben. Entscheiden lässt sich das nicht."

Ich glaube, das lässt sich doch entscheiden. Auch Eusebius, der den Papias gelesen und mit Kritik gelesen hat und der den Irenaeus beschuldigt, sich durch ihn zu falschen Meinungen haben verführen zu lassen, hat unter dem Herrenschüler Johannes, auf den Papias die Schilderungen von dem tausendjährigen Reiche zurückführte (Iren. V, 33, 3), den Apostel Johannes verstanden. Denn er sagt, dass Papias' Vorstellungen von dem tausendjährigen Reiche auf Missverständnis der apostolischen Erzählungen beruhen (h. e. III, 39, 12 u. 13). Wir wissen aber auch aus Eusebius, dass Papias, wenn schon er den Pres-

---

[1] Ich verstehe, wie Harnack, Chronol. S. 660 Anm. 2, die Worte des Prooemiums τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους . . . ἅτε Ἀριστίων καὶ Ἰωάννης λέγουσιν so, dass der Relativsatz dem Objecte τοὺς λόγους entspricht und wie dieses unmittelbar von ἀνέκρινον abhängt, nicht aber die Fortsetzung zu τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν bildet.

[2] Dieser Meinung ist auch Harnack, Chronol. S. 698, Anm. 1.

byter Johannes in seinem Prooemium als Herrenschüler bezeichnete, er ihn doch in seinem Werke als Presbyter citierte. Es ist zwar nicht mit mathematischer Gewissheit auszumachen, ob er es jedesmal that, aber da er in dem Prooemium den Presbyter Johannes als Quelle neben den unbenannten Presbytern aufführt und da er die Überlieferungen des Presbyters nach dem Zeugnis des Eusebius unter dessen Namen citiert, so kann er doch nicht da, wo er die unbenannten Presbyter von Johannes erzählen lässt, sie über den Presbyter, sondern nur über den Apostel Johannes berichten lassen.

Eusebius gründet auf die Unterscheidung der beiden Johannes bei Papias die Vermutung, dass die Apokalypse von einem andern Verfasser als das Evangelium sei. „Wenn man nicht annehmen will, dass der erste der beiden Johannes die unter dem Namen des Johannes umlaufende Apokalypse gesehen hat", sagt er, „so ist es vermutlich der zweite". (h. e. III, 39, 6). Schon die Form, in der diese Vermutung auftritt, zeigt, dass sie keinerlei Anhalt in dem Werke des Papias gehabt haben kann. Sie beruht lediglich auf der Gleichheit der Namen und ist, wie sich später herausstellt, von Eusebius dem Dionysius von Alexandria entlehnt. Dieser stützte sich seinerseits darauf, dass es in Ephesus zwei Grabmäler gäbe, die beide die des Johannes genannt würden (h. e. VII, 25, 16). Er sagt nicht, dass sie als das des Apostels und des Presbyters unterschieden worden wären. Er weist auch nicht selbst das eine diesem, das andere jenem zu. Daraus geht hervor, dass er von dem Presbyter des Papias nichts weiss. Erst Eusebius hat die von Dionysius angeführte Thatsache mit Papias combiniert. Mit Recht nennt Harnack die Angabe des Dionysius ein ganz schwaches Argument (S. 662, Anm. 1). Nur verstehe ich nicht, wie er dann auf Grund eben dieses Arguments das Schweigen des Polykrates von Ephesus über den Presbyter Johannes verwunderlich findet (S. 669). Wenn man im Anfang des 3. Jahrhunderts wirklich zwei Gräber des Johannes gezeigt hat, so bedeutet das doch nicht, dass wirklich zwei verschiedene Johannes in Ephesus begraben waren, was lediglich Vermutung des Dionysius ist, noch weniger, dass der eine der Apostel, der andere der Presbyter war, was erst Eusebius leichthin gemutmasst hat, sondern dass man damals im Zweifel war, an welcher Stelle der Apostel begraben lag, indem die einen diese, die andern eine andere dafür hielten. Jedenfalls aber darf man doch nicht eine Vermutung des 3. Jahrhunderts gegen eine Behauptung des 2. ausspielen. Wenn also Polykrates von Ephesus unter den grossen Sternen der kleinasiatischen Kirche nur den einen Apostel und Evangelisten

Johannes nennt, der in Ephesus begraben sei, so hat er eben nur diesen einen Johannes als grosses Licht gekannt und von dem Presbyter entweder überhaupt nichts gewusst oder doch nichts, was ihn einer Erwähnung in solchem Zusammenhange hätte würdig erscheinen lassen. Was aber nötigt oder berechtigt uns, die wir von diesem Presbyter nichts weiter kennen als die kümmerlichen Angaben, die uns Eusebius über ihn aus Papias erhalten hat, ihn, wie Harnack thut, für eine Säule der Kirche zu halten? Ist seine Charakteristik des Evangelisten Marcus etwa derart, dass wir ihn darum für eine bedeutende Persönlichkeit erklären müssten?

Wir haben gesehen, dass an den Stellen, an denen Papias die Presbyter von dem Herrenschüler Johannes berichten lässt, er damit den Apostel meint. Darum bliebe nun freilich, solange nicht bewiesen ist, dass er hier zugleich von dem Evangelisten spricht, immerhin noch Raum für die Annahme, dass er den Presbyter Johannes für den Verfasser des vierten Evangeliums gehalten habe. Aber gesetzt, er habe das gethan, sollte davon weder Irenaeus noch Eusebius etwas gemerkt haben? Und wenn Irenaeus es vielleicht absichtlich ignoriert haben könnte, würde Eusebius nicht mit Begierde die Gelegenheit ergriffen haben, den nach seinem Urteil beschränkten Mann noch weiter zu discreditieren? Denn darüber kann doch wohl kein Zweifel sein, dass Eusebius eine solche Meinung für eine eben so schlimme Ketzerei wie die chiliastischen Träumereien des Papias gehalten haben würde.

Wenn wir es also einstweilen noch dahin gestellt sein lassen, ob Papias schon den Apostel Johannes als den Evangelisten gekannt hat, so dürfen und müssen wir schon jetzt auf das bestimmteste erklären, dass er so wenig wie Irenaeus und Polykrates noch irgend sonst einer aus dem 2. Jahrh. den Presbyter Johannes dafür gehalten hat. Ebenso ist daran festzuhalten, dass auf Grund von Papias eine Übertragung von Zügen des Presbyters auf den Apostel nicht stattgefunden haben kann. Es giebt also kein äusseres Zeugnis, dass jemals eine Verwechselung des Presbyters und Apostels Johannes stattgefunden habe, sondern alles, was dafür gehalten wurde, löst sich als Schein auf, der aus der gänzlich vagen und gar nicht einmal ernst gemeinten Vermutung des Eusebius entstanden ist.

Was aber die inneren Zeugnisse für die angenommene Verwechselung betrifft, die Harnack S. 675 ff. entwickelt, so lassen sich diese auf folgende drei Sätze reducieren:

1. Der Verfasser des 2. und 3. Johannesbriefes nennt sich ὁ πρεσβύτερος, wie der Johannes des Papias h. e. III, 39, 15.

2. Der 2. und 3. Johannesbrief lassen sich nicht von dem ersten, dieser nicht von dem Evangelium trennen.

3. Folglich ist der Presbyter Johannes des Papias der Verfasser des Evangeliums.

Von diesen Sätzen liegt, wie man sieht, der zweite ganz und gar auf dem Boden der inneren Kritik, und diesen zu betreten verbieten die Grenzen dieses Aufsatzes. Aber klar ist, dass sich schon vom rein formalen Standpunkt aus schwerwiegende Bedenken erheben. Denn, wie schon Dionysius von Alexandria bemerkt (h. e. VII, 25, 11), so steht in dem 2. und 3. sogenannten Briefe des Johannes nicht Johannes namentlich voran, sondern es ist ohne Namen „der Presbyter" geschrieben. Daraufhin aber die Identificierung dieses Presbyters mit dem Presbyter Johannes vorzunehmen, ist gewagt, denn es gab der Presbyter gar manche und dass der Presbyter Johannes als der Presbyter κατ' ἐξοχὴν berühmt und kenntlich war, ist vielmehr Gegenstand als Voraussetzung der Beweisführung. Gesetzt also auch, dass Satz 2 unanfechtbar wäre, so würde man doch nach den Gesetzen der Logik nur zu dem Schlusse kommen, dass das Evangelium von einem Presbyter, nicht aber dass es von dem Presbyter Johannes verfasst sei.

Können nun die Ansprüche des Presbyters Johannes auf die Autorschaft des vierten Evangeliums als beseitigt gelten und steht es fest, dass die Überlieferungen der Presbyter über den Herrenschüler Johannes bei Irenaeus sich auf den Apostel beziehen, so wäre von dieser Seite der Weg zu der Frage offen, ob in jenen Aussagen irgend welche Anzeichen von dem Vorhanden- oder Nichtvorhandensein einer Tradition über die Entstehung des Evangeliums zu entdecken sind.

Von dieser Frage verschieden und doch aufs engste mit ihr verknüpft ist die Frage, ob Papias und seine Gewährsleute das vierte Evangelium gekannt haben. Es ist die Vorfrage, die wir zuerst ins Auge zu fassen haben.

Die Meinungen darüber stehen sich mehr oder minder schroff gegenüber. Ich selber habe es früher zwar nicht für ausgeschlossen gehalten, dass Papias das vierte Evangelium gekannt, aber doch für überwiegend wahrscheinlich, dass er es nicht gekannt habe. Seitdem habe ich mich, besonders durch die von Lightfoot schon 1875 vorgebrachten Gründe überzeugen lassen, dass die Sache gerade umgekehrt liegt[1].

Lightfoot hat das grosse Verdienst, eine richtige Vorstellung von

[1] Contemporary Review, Bd. 26, p. 377 ff. und 828 ff. Papias of Hierapolis.

dem Wesen und der Tendenz des papianischen Werkes gegeben zu haben, die von so entgegengesetzten Forschern wie Zahn (Kanonsgesch. S. 849ff.) und Harnack (Chronologie, S. 663) gleichmässig angenommen ist. Wenn Papias sagt, dass er bestrebt gewesen sei, nicht sowohl aus den Büchern als aus dem lebendigen Worte Nutzen zu ziehen, so folgt daraus weder, dass er unsere Evangelien nicht gekannt, noch auch, dass er ihnen die mündliche Überlieferung vorgezogen habe. Er veranstaltete keine neue Sammlung von Herrenaussprüchen, sondern er gab Erläuterungen davon, wobei er allerdings auch, wenn er konnte, nicht aufgezeichnete Aussprüche des Herrn mitteilte, wie ein uns erhaltenes Beispiel zeigt. Aber gerade dieses Beispiel zeigt auch, wie Lightfoot trefflich auseinandergesetzt hat (S. 389), dass solche angeblich mündlich überlieferten Aussprüche nur zur Erläuterung von schriftlichen dienten. Die Herrenaussprüche werden also als gegeben vorausgesetzt, Papias aber sucht sie so viel wie möglich aus der mündlichen Tradition zu erläutern, wobei dann freilich noch manches zur Erörterung kam, was diesem Zwecke keineswegs unmittelbar diente. Diese seine Erläuterungen setzt er denen der Schwätzer, die fremde Gebote überliefern, entgegen. Damit sind offenbar Haeretiker gemeint, die sich nicht von der als echt geltenden Tradition leiten lassen. Treffend sagt Lightfoot (S. 390/1), dass Irenaeus in den Gnostikern gewissermassen das Widerspiel des Papias zeichne, wenn er im Anfang seines grossen Werkes von ihnen als von schlechten Erklärern des schön Gesagten (κακοὶ ἐξηγηταὶ τῶν καλῶς εἰρημένων) spreche.

Wenn nun Papias ohne Zweifel Evangelien kannte und benutzte, so fragt sich doch, welche. Mit Sicherheit kann man als solches nur das Marcusevangelium nennen, denn dafür, dass das Evangelium, welches er unter diesem Namen anführt, ein anderes als das uns erhaltene sei, lässt sich kein Beweis erbringen. Mit hoher Wahrscheinlichkeit wird man es auch von dem Matthäusevangelium annehmen können, obwohl er anscheinend mehrere griechische Recensionen davon kennt. Anders steht es mit Lucas und Johannes. Ob er sie namentlich erwähnt hat oder nicht, ist uns nicht überliefert.

Von Lucas sehen wir ab und fragen nach Johannes.

Ein indirectes Zeugnis, dass Papias das Evangelium gekannt hat, liegt jedenfalls in seiner von Eusebius bezeugten Bekanntschaft mit dem 1. Johannesbrief (h. e. III, 39, 17). Auch an directen Anzeichen scheint es nicht zu fehlen. Da ist zunächst die Reihenfolge, in der die Apostel in dem Prooemium aufgeführt waren: Andreas, Petrus, Philippus, Thomas,

Jacobus, Johannes, Matthäus. Dass Petrus an zweiter Stelle zwischen Andreas und Philippus steht, erscheint bei Bekanntschaft mit dem Johannesevangelium nicht unnatürlich. Auch die Zusammenstellung, Johannes und Matthäus, wird erklärlich, wenn Papias Johannes wie Matthäus für den Verfasser eines Evangeliums hielt. Ferner hat die Gleichsetzung des Wortes Wahrheit mit Christus (ἀπ' αὐτῆϲ τῆϲ ἀληθείαϲ) eine specifisch johanneische Färbung[1].

Aber bedeutsamer ist doch noch das Zusammentreffen des Papias mit dem Johannesevangelium an zwei andern Stellen. Nach Irenaeus V, 36, 2 citierten die Presbyter ein Herrenwort, das sich mit dem Ausspruch: „in dem Hause meines Vaters sind viele Wohnungen" Joh 14, 2 deckt. Auf die leichte Abweichung, dass die Presbyter ἐν τοῖϲ τοῦ πατρόϲ μου statt ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρόϲ μου sagen, darf man kein Gewicht legen, denn sie wurde durch den Zusammenhang, in dem sie das Wort gebrauchten, gefordert, da sie im Jenseits die Himmel, das Paradies und das neue Jerusalem unterschieden und bei ihrer grobsinnlichen Auffassung das alles zusammen nicht gut als das Haus bezeichnen konnten. Nun wäre es ja freilich möglich, dass dies Wort, wie mehrfach angenommen ist, nicht erst von dem Verfasser des vierten Evangeliums geprägt ist und also die Presbyter es auch von anderer Seite empfangen haben können. Aber gegenüber der Thatsächlichkeit der Übereinstimmung der Presbyter mit dem vierten Evangelium hat die vage Möglichkeit ihrer Abhängigkeit von einer anderen Quelle nicht eben allzuviel Überzeugungskraft in sich.

Eine umständlichere Erörterung verlangt die zweite Stelle, an der die Presbyter sich mit dem vierten Evangelium berühren. Irenaeus behauptet, die Presbyter bezeugten, ebenso wie das Evangelium (8, 57), Jesus habe in einem höheren Alter gelehrt, und zwar habe ihnen eben dies Johannes überliefert, mit dem sie bis zu den Zeiten Trajans in Asien zusammen gewesen wären (II, 22, 5). Er stellt also das Zeugnis der Presbyter neben das Evangelium, als wenn es zwei verschiedene Zeugnisse wären, obwohl es doch für ihn das Zeugnis desselben Mannes war. Hätte er sagen wollen, die Presbyter hätten bezeugt, Johannes hätte ihnen mündlich das bestätigt, was er in seinem Evangelium schriftlich niedergelegt hatte, so hätte er das mit einem Wörtchen ausdrücken können. Man kann also nicht umhin anzunehmen, dass in seiner Quelle des Evangeliums entweder überhaupt nicht oder doch nicht als des

[1] Nach Lightfoot S. 839.

Evangeliums des Johannes in diesem Zusammenhange Erwähnung gethan war, wie denn ja auch das Zeugnis der Presbyter erst dann überhaupt Gewicht hat, wenn es von dem Evangelium unabhängig erscheint. Es ist damit freilich nicht gesagt, dass die angebliche Bekundung eines höheren Alters des Herrn durch die Presbyter thatsächlich nicht doch lediglich auf dem vierten Evangelium beruhe, eine Annahme, die allerdings die Voraussetzung in sich schliesst, oder vielmehr auf ihr beruht, dass diese Presbyter den Apostel gar nicht persönlich gekannt hatten. Die Berechtigung eben dieser Annahme haben wir zu untersuchen.

Für zweifellos unabhängig von dem Evangelium müsste das Zeugnis der Presbyter gelten, wenn es etwas ganz anderes besagte als dieses selbst. Ich habe das in den Monarchianischen Prologen S. 107f. zu beweisen versucht und in demselben Sinne hat sich dann Harnack in der Chronologie S. 335 Anm. ausgesprochen. Aber ich glaube, diese Meinung hält nicht Stand. Allerdings drückt Irenaeus sich so gewunden aus und presst, um Jesus einen Anteil an der letzten Stufe des Alters zuschreiben zu können, was wohl die Presbyter thaten, aber nicht das Evangelium, den Ausdruck des Evangeliums: du bist noch nicht fünfzig Jahr, derart, dass man unwillkürlich den Eindruck gewinnt, als suche er zwei verschiedene Angaben künstlich mit einander auszugleichen. Aber man muss sehr behutsam sein, wenn man Irenaeus auf dem schlüpfrigen Boden folgen will, auf dem er sich bewegt. Es erscheint von vornherein kaum glaublich, wie die Presbyter den Mut gefunden haben sollten, eine von aller Überlieferung so verlassene Behauptung aufzustellen, wie die, dass Jesus ein Greis im eigentlichen Sinne geworden sei. Aber thatsächlich schiebt Irenaeus ihnen eine solche Behauptung auch gar nicht zu. Er sagt nur, dass sie Jesus ein höheres Alter, eine *aetas senior* beigelegt hätten, das ist aber noch nicht die eigentliche *senectus*, ein Ausdruck, den Irenaeus in diesem ganzen Abschnitt mit gutem Grunde meidet. Er unterscheidet drei Stufen des menschlichen Lebens: Kindheit, Jugend und höheres Alter. Bei dieser Einteilung muss ein den Fünfzigen nahe stehender Mann natürlich zu den Älteren gerechnet werden. Irenaeus meint, der Begriff der menschlichen Vollkommenheit verlange, dass Jesus auch die höchste Stufe des Lebens erreicht haben, und dass der, durch den die Alten wie die Jungen gerettet würden, auch ein Greis unter Greisen gewesen sein müsse. Er vergisst dabei, dass dies Argument durchschlagend nur wäre, wenn Jesus den letzten Lebensabschnitt, wie die übrigen, ganz durchmessen, nicht nur seine Schwelle eben überschritten gehabt hätte. Aber er ist zufrieden, Jesus überhaupt

unter die Älteren einreihen zu können, und er behauptet auch von den Presbytern nichts anderes. Wir sind daher nicht zu der Annahme berechtigt, dass sie den Ausdruck *senior* in einem anderen als diesem relativen Sinne gebraucht hatten. Es lässt sich dies aber auch positiv beweisen, denn Irenaeus ist hier von den Presbytern oder vielmehr von Papias weit mehr abhängig als es auf den ersten Blick scheint.

Die Voraussetzung, dass Jesus annähernd fünfzig Jahr alt geworden sei, konnte offenbar nicht mehr gemacht werden, wenn das erste und dritte Evangelium kanonische Geltung hatten. Um so übler war man daran, als alle vier diese Geltung erlangt hatten und nun auf dem Wege der Interpretation der Widerspruch zwischen dem vierten und ersten und dritten Evangelium aufzuheben war. Dies geht natürlich nur so, dass man entweder dem vierten oder dem ersten und dritten Gewalt anthut. Die Neueren pflegen den ersten Weg zu beschreiten, Irenaeus entschied sich für den zweiten. Er sagt ganz richtig, das Johannesevangelium drücke sich so aus, dass man annehmen müsse, Jesus habe das vierzigste Jahr längst überschritten, das fünfzigste aber noch nicht ganz erreicht (II, 22, 6), er nimmt mit Lucas an, dass Jesus mit annähernd 30 Jahren zur Taufe gekommen sei (22, 5) dann aber behauptet er, um beide Evangelien zu vereinigen, zwischen der Taufe und dem Tode Jesu liege ein Zeitraum von annähernd 20 Jahren (22, 6 g. E.)[1]. Sollte Irenaeus auf diesen ungeheuerlichen Gedanken ganz selbständig gekommen sein? Jedenfalls gerät er auf diesem Ausweg der Verzweiflung mit sich selbst in einen flagranten Widerspruch. Gegen die Ansicht, dass Jesus nur ein Jahr gelehrt habe, hatte Irenaeus sich darauf berufen, dass Jesus nach dem Johannesevangelium dreimal nach seiner Taufe zum Passahfeste nach Jerusalem gereist sei (22, 3). Diese Reisen denkt er sich in den drei auf die Taufe folgenden Jahren ausgeführt, denn er sagt ausdrücklich, Jesus habe die jüdische Sitte befolgt, jedes Jahr um diese Zeit nach Jerusalem zu ziehen. Das hat er wenige Abschnitte später, wo er mit der Thatsache rechnet, dass Jesus bei seiner Taufe doch erst dreissig Jahr alt gewesen sei, völlig wieder vergessen.

Er verwickelt sich aber noch in einen andern Widerspruch. Neben der Forderung, dass Jesus, um das Gesetz der Menschlichkeit ganz zu erfüllen, auch den letzten Lebensabschnitt habe erreichen müssen, hat Irenaeus noch ein zweites Argument, mit dem er die Voraussetzung des

---

[1] Non ergo anno uno praedicavit nec duodecimo mense anni passus est. Tempus enim a trigesimo anno usque ad quinquagesimum nunquam erit unus annus.

6. 8. 1901.

vierten Evangeliums als richtig zu erweisen sucht: um als Lehrer aufzutreten, musste Jesus auch das Alter des Lehrers haben; wie hätte er ohne dies zu haben, lehren sollen? (22, 5). Sollte dieses Argument bestehen, so musste Irenaeus entweder die Zeitangabe des Lucas, dass Jesus bei der Taufe 30 Jahre alt gewesen sei, widerlegen, oder er musste im Widerspruch mit allen vier Evangelien behaupten, dass Jesus erst lange Zeit nach der Taufe zu lehren angefangen habe. Dagegen nimmt er das Datum des Lucas an und lenkt die Aufmerksamkeit von der Kluft, die seine Argumentation zerreisst, durch einen übel angebrachten Angriff gegen seine Gegner ab. „Während er mit 30 Jahren zur Taufe kam, ging er hernach, als er das vollkommene Alter des Lehrers hatte, nach Jerusalem, so dass er mit Recht von allen Lehrer genannt wurde: denn er schien nichts anderes als er war, wie die behaupten, die ein Scheinwesen einführen; sondern was er war, das schien er auch. Als er daher als Lehrer auftrat, hatte er auch das Alter eines Lehrers“ (22, 4).

Man sieht, dass Irenaeus mit Argumenten arbeitet, die mit der Anerkennung des ersten und dritten, ganz besonders aber des dritten Evangeliums unverträglich sind. Es ist der verzweifelte Versuch, verschiedene Anschauungen zu vereinigen. Die Argumente, deren Irenaeus sich bedient, sind vollkommen begreiflich auf einem Standpunkt, der an das Lucasevangelium noch nicht gebunden ist, sei es, dass man es noch nicht kennt, oder, was ziemlich auf dasselbe hinauskommt, es anzuerkennen sich noch nicht verpflichtet fühlt. Es scheint mir daher sicher, dass Irenaeus auch seine Argumente von Papias entlehnt hat.

Es kommt nun aber nicht sowohl darauf an, welches Alter Papias oder seine Presbyter Jesus beigelegt, als in welche Zeit sie seinen Tod gesetzt haben, denn dass sie auch darin von der allgemeinen Annahme abgewichen seien, ist damit nicht gesagt, dass sie sein Alter höher bemassen als es bei Lucas geschieht. Der vierte Evangelist, wenn anders er sich überhaupt Gedanken darüber gemacht hat, hat schwerlich Jesu Tod 18 Jahre später als Lucas ansetzen wollen. Irenaeus freilich thut es indirect, wenn er sich auch hütet es auszusprechen. Aber wenn er von Papias abhängt, Papias aber auf Lc 3, 23 keine Rücksicht nahm, so braucht von diesem nicht dasselbe gegolten zu haben.

Ein Anhalt für die Zeitbestimmung war in der Überlieferung gegeben, dass Jesus unter Pontius Pilatus gestorben sei. Aber in welchem Jahre seiner Verwaltung dies geschehen, oder auch in welche Zeit diese Verwaltung überhaupt gefallen sei, darüber finden wir weder bei Marcus noch bei Matthäus noch bei Johannes irgend eine Angabe. Lucas ist

für uns der erste, der das Jahr genau zu bestimmen gesucht hat. Er thut es mit einem solchen Aufwand von Daten, dass man sieht, wie viel ihm daran gelegen ist, jeden Zweifel auszuschliessen. Er mochte seine Gründe dazu haben. Je weiter man sich von den ersten Zeiten entfernte, um so unsicherer mussten die Vorstellungen von der Folge der Zeiten werden. Dies aber konnte höchst bedenkliche Consequenzen haben, weil man, wie Papias und auch noch Irenaeus zeigt, sich von der mündlichen Überlieferung noch nicht lossagen mochte, als ihr Wert doch schon sehr fragwürdig erscheinen musste. Die Angabe, dass Johannes bis Trajan gelebt habe, bleibt, auch unter der Voraussetzung, dass Jesus im Jahre 29 gekreuzigt sei, in den Grenzen des Möglichen. Bedenklicher ist es, wenn Papias den Aristion und den Presbyter Johannes, die er doch den Presbytern, welche mit den Aposteln verkehrt haben sollten, gleichstellt, ebenfalls Jünger des Herrn nennt. Kann man aber annehmen, dass dieser Papias richtige chronologische Vorstellungen gehabt habe, wenn er erzählte, dass von Christus auferweckte Tote bis Hadrian gelebt hätten?[1]

Führen daher schon allgemeine Erwägungen zu der Vermutung, dass die chronologischen Vorstellungen von dem Tode Jesu in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts sich bedenklich zu verschieben anfingen, so darf man nicht an der merkwürdigen Notiz eines Anonymus aus dem Jahre 810 vorübergehen, die folgendermassen lautet[2]: In commentariis Victorini inter plurima haec etiam scripta reperimus. Invenimus in membranis Alexandri episcopi qui fuit in Hierusalem, quod transscripsit manu sua de exemplaribus apostolorum. Ita VIII. Kal. Ianu. natus est dominus noster Iesus Christus Sulpitio et Camerino Coss. et baptizatus est VIII. Id. Ian. Valeriano et Asiatico Coss., passus est X. Kal. Apr. Nerone III. et Valerio Messalla Coss., resurrexit VIII. Kal. April. Coss. supra scriptis, ascendit in coelos V. Non. Mai. post dies XL. Coss. supra scriptis. Ioannes baptista nascitur VIII. Kal. Iul. et circumciditur Kal. Iul., ad Mariam vero locutus est angelus VIII. Kal. Apr. sexto iam conceptionis mense Elisabeth [in utero] habere dicens.

Aus Namen und Beinamen sind in den beiden ersten Fällen zwei Consuln gemacht und im zweiten ist Valerianus aus Valerius geworden, sonst aber sind sie richtig und ergeben die Jahre 9, 46 und 58. Ohne Zweifel erregt die Angabe der Monatstage in dieser Notiz den Verdacht,

---

[1] Preuschen, Antil. S. 58.

[2] Vgl. Harnack, Altchristl. Litteraturgesch. S. 506. v. Dobschütz, D. Kerygma Petri (Texte u. Unters. XI, 1) S. 137.

dass sie nicht so alt ist wie sie zu sein behauptet. Aber es ist die Frage, ob das nicht spätere Zusätze sind. Die Angabe über die Geburt des Täufers und die Empfängnis der Maria scheint sich als solchen dadurch zu verraten, dass hier das Consulat nicht beigefügt ist. Man darf nicht sagen, dass schon dem ursprünglichen Verfasser der Notiz das überflüssig erscheinen mochte, denn es ist das Consulat auch zu der Auferstehung und Himmelfahrt beigesetzt, wo es sich doch auch von selbst ergab. Wie dem aber auch sei, so lässt sich jedenfalls nicht begreifen, wie und warum man in späterer Zeit auf die angegebenen Consulate hätte verfallen sollen. Ich kann mir nicht vorstellen, wie jemand, nachdem das Lucasevangelium kanonische Geltung gewonnen hatte, es hätte wagen können zu behaupten, Jesus sei unter Nero gekreuzigt worden. Auch Irenaeus hütet sich wohl, es gerade herauszusagen, dass die Kreuzigung Jesu erst unter Claudius stattgefunden habe, obwohl es aus seinen Worten folgt, und seine gewundene Redeweise ist Beweis genug, wie vorsichtig er sein musste, um nicht den Widerspruch geradezu herauszufordern. Man muss daher die Angabe der Consulate als den Kern einer alten Nachricht anerkennen, die wirklich auf dem angegebenen Wege dem Anonymus zugekommen ist. Ganz unklar ist dabei freilich, was denn des Bischofs Alexander[1] Quelle war. Aber soviel geht doch aus dem Ausdruck hervor, dass er diese Überlieferung auf die Apostel zurückführte. Das alles weist geradezu auf Papias hin. Bei den Commentaren des Victorin kann man nur an Victorinus von Pettau denken, von dessen Commentar zur Apokalypse Haussleiter in dem Theol. Litteraturbl. 1895 Sp. 193 ff. den chiliastischen Schluss in seiner ursprünglichen, von Hieronymus noch unangetasteten Gestalt, veröffentlicht hat. Die Anklänge an Papias sind darin so deutlich wie möglich. Sollte Alexander einen Auszug aus Papias verfertigt und diesen Victorinus benutzt haben?

Es lässt sich aber auf einem andern Wege fast zur Gewissheit erheben, dass die aus Victorinus geschöpften chronologischen Daten auf Papias zurückgehen. Der Leser möge die Geduld nicht verlieren, wenn ich zu diesem Zweck noch einmal zu Irenaeus zurückkehre. Wir haben oben (S. 217) gesehen, wie Irenaeus sich durch seine Forderung, Jesus müsse als Lehrer auch das Alter eines Lehrers gehabt haben, in einen unauflöslichen Widerspruch verwickelt, da er die Erzählung des Lucas anerkennt, dass Jesus mit dreissig Jahren von Johannes getauft sei, und

[1] Er gehört der ersten Hälfte des 3. Jahrh.s an, s. Harnack, Altchr. Litteratgesch. S. 505. Dass er der Begründer der Bibliothek zu Jerusalem war, sagt Eusebius h. e. VI, 20.

die einstimmige Überlieferung der Evangelien, dass er alsbald nach seiner Taufe zu lehren angefangen habe, nicht zu bestreiten wagt. Nachdem er seinen Gegnern vorgerückt hat, dass, wenn sie annehmen, Jesus habe nur ein Jahr nach seiner Taufe gepredigt, er noch als Jüngling, ehe er ein vorgerücktes Alter erreicht habe, gestorben sei, fährt er so fort: Quia autem triginta annorum aetas prima indolis est iuvenis et extenditur usque ad quadragesimum annum, omnis quilibet confitebitur; a quadragesimo autem [et quinquagesimo] anno declinat iam in aetatem seniorem, quam habens Dominus noster docebat (II, 22, 5).

Der Ausdruck *indoles* wird von Irenaeus mit Rücksicht darauf gewählt sein, dass nach seiner Meinung das Lehramt der jugendlichen Anlage und Befähigung (*iuvenis* ist offenbar adjektivisch zu verstehen) nicht entspricht. Er hatte ja, wie wir sahen, erklärt, dass ein Dreissigjähriger zum Lehrer noch nicht geeignet sei, und er hatte seine Gegner getadelt, dass sie Jesus das ehrenvollere, vorgerückte Alter nähmen, in dem er als Lehrer alle überragte.[1] Hier handelt es sich darum, zu beweisen, welches dieses vorgerückte Alter ist. Offenbar will Irenaeus sagen: mit dreissig Jahren ist der erste Abschnitt der Jugend zurückgelegt, aber sie hat damit noch nicht ihr Ende erreicht, sondern dehnt sich bis zum vierzigsten Jahre aus. Nun beginnt die Neige zum Alter. Was aber soll *a quadragesimo autem et quinquagesimo anno* heissen? Die Neige zum Alter beginnt entweder mit dem vierzigsten oder dem funfzigsten Jahre, unmöglich können beide gleich gesetzt werden. Die Lesart *et quinquagesimo* ist daher sicher falsch, aber auch mit der Lesart *aut quinquagesimo*, die sich daneben findet, ist nichts anzufangen. Wenn Irenaeus die Jugend bis zum 40. Jahre rechnet, wie er es thut, so muss er auch in eben dieses Jahr den Wendepunkt zum Alter setzen. Würde er dies erst beim 50. Jahre beginnen lassen, so würde er seine Beweisführung selbst aufheben, da ja nach seiner Annahme Christus vor dem 50. Jahre gestorben ist, er also dann das höhere Alter gar nicht erreicht haben würde. Es bleibt also nichts anderes übrig, als anzunehmen, dass irgend ein Schreiber oder Leser, der sich in dem verwickelten Räsonnement nicht ausfand, in der Meinung es müsse der Endtermin des Lebens Jesu hier angegeben werden, den Zusatz *aut* oder *et quinquagesimo* gemacht hat.

---

[1] Semet ipsos obliti sunt solventes eius omne negotium et magis necessariam et magis honorabilem aetatem eius auferentes illam, inquam, provectiorem, in qua docens praeerat universis (22, 5). — Die Handschriften schwanken zwischen et docens, edocens und docens.

Wie aber kommt Irenaeus dazu, das 40. Jahr als Grenzscheide der Jugend und des Alters hervorzuheben? Seine Argumentation verlangt, dass Jesu Lehrthätigkeit in das höhere Alter fällt, sie verlangt nicht, dass diese eine längere Dauer hatte, oder, wenn er sich an das vierte Evangelium halten wollte, doch nur eine dreijährige. Die ganze Schwäche der Beweisführung aber wird gerade dadurch aufgedeckt, dass das vierzigste Jahr in den Kreis der Erörterung gezogen wird. Denn da die übereinstimmende Angabe der vier Evangelien, dass Jesu Lehrthätigkeit gleich nach der Taufe begonnen habe, stillschweigend anerkannt wird, so folgt, dass diese Lehrthätigkeit zum grösseren Teil in das Jugendalter fiel, was doch gerade widerlegt werden soll.

Es ist derselbe Widerspruch, den wir oben bemerkt haben. Vergebens sucht sich Irenaeus um Lc 3, 23 herumzudrücken. So sehr er sich auch dreht und windet, so kommt er doch an diesem Steine nicht vorbei. Sein ganzes Räsonnement bekommt erst Sinn und Zusammenhang, wenn das vierzigste Lebensjahr als Anfang der Lehrzeit Jesu gesetzt wird. Dann versteht man, warum von diesem Jahre an das höhere Alter gerechnet wird und dann erst kann man sagen, seine Lehrzeit sei in dieses Alter gefallen.

Diese Voraussetzung aber finden wir in der Notiz des Anonymus im wesentlichen erfüllt. Nach ihr kommt Jesus in einem Alter von 37 Jahren zur Taufe und lehrt bis zum 49. Das entspricht zwar nicht genau den Zahlen, aber doch der Anschauung, die der Argumentation des Irenaeus zu Grunde liegt. Die Differenz der Zahlen aber erklärt sich leicht, weil die Rechnung mit runden Zahlen für Irenaeus unauffälliger war, wenn er das Anfangsjahr der Lehrzeit Jesu vertuschen wollte.

Wenn Papias und seine Presbyter Jesu Tod in sein 49. Lebensjahr setzten, so entspricht diese Schätzung dem vierten Evangelium so gut, dass man kaum umhin kann, sie aus ihm abzuleiten. Allerdings bleibt dabei völlig unerklärt, wie sie dazu kamen, eine zwölfjährige Lehrthätigkeit Jesu anzunehmen. Man kommt unwillkürlich auf den Gedanken, dass dabei eine Zahlenspielerei zu Grunde liegt und sie das Leben Jesu, das sie auf 48 volle Jahre ansetzten, in vier Abschnitte zu je 12 Jahren zerlegten. Denn dass sie von dem zwölfjährigen Jesus im Tempel, wenn auch nicht aus dem Lucasevangelium, gehört hatten, würde mir nicht unwahrscheinlich sein. Doch das ist eine blosse Vermutung, der ich keine weitere Stützen zu geben vermöchte. Dagegen scheint mir die Abhängigkeit des Papias vom vierten Evangelium gesichert.

Muss es nun für sehr wahrscheinlich, ja beinah gewiss gelten, dass Papias das vierte Evangelium gekannt hat, so findet sich dagegen in keinem der auf ihn mit einiger Sicherheit zurückgeführten Fragmente eine Andeutung über die Entstehung des Evangeliums. Es fragt sich, ob sich beweisen lässt, dass davon in seinem Werke überhaupt nichts gestanden haben kann.

Zunächst haben wir festzustellen, dass, wenn Papias das vierte Evangelium kannte und benutzte, eine Bemerkung über seine Entstehung durch die Natur seines Werkes nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern sogar nahe gelegt war. Hat er doch auch die Überlieferungen des Presbyters Johannes über das Marcus- und Matthäusevangelium mitgeteilt und behauptet er doch, mit Männern in Verbindung gestanden zu haben, die, wenn irgend wer, Träger einer solchen Überlieferung über das Johannesevangelium hätten sein müssen, wenn anders es eine solche gab.

Von den beiden sorgfältigsten Lesern des Papias, die wir kennen, Eusebius und Irenaeus, verrät keiner, dass er bei ihm eine solche Überlieferung gefunden habe. Man hat gesagt, das Schweigen des Eusebius beweise nichts, da er für Schriften, die ihm als zweifellos galten, keine Zeugnisse sammelte.[1] Aber so liegt die Sache doch nicht. Es handelt sich hier gar nicht um ein Zeugnis für die Echtheit des Evangeliums, sondern für die Umstände seiner Entstehung, die für Eusebius genau so interessant hätten sein müssen, wie der Bericht des Presbyters Johannes über Matthäus und Marcus. Da er uns diesen mitteilt, so wäre es nicht recht zu begreifen, warum er uns einen über Johannes hätte unterschlagen sollen. Noch schwerer wiegt das Schweigen des Irenaeus. Er, der die Überlieferungen der Männer, die mit dem Apostel verkehrt haben wollten, so hoch schätzte, würde es doch sicher nicht verschwiegen haben, wenn er bei Papias etwas über die Entstehung des Evangeliums gelesen hätte, um so weniger, als er von denen wusste, die behaupteten, das Evangelium könne nicht von dem Apostel geschrieben sein (III, 11, 9).

Zu einem zwingenden Argument aber wird das Schweigen beider, wenn wir ihre Zeugnisse mit einander combinieren. Mit äusserster Kürze spricht sich Iren. III, 1, 1 über die vier Evangelisten aus. Doch weiss er von Matthäus und Marcus Nebenumstände, von Lucas und Johannes sagt er nur aus, dass der eine Begleiter des Paulus, der andere der Lieblingsschüler des Herrn gewesen sei, der sein Evangelium in Ephesus verfasst habe, also nichts, was aus einer besonderen Überlieferung stammte.

---

[1] So Lightfoot, Contemp. Rev. Bd. 26, S. 854 cf. Bd. 25, S. 183 ff. Zahn, Gesch. d. Kanons, S. 900.

Eusebius III, 39 berichtet von Marcus und Matthäus dasselbe wie Irenaeus, er schweigt von Lucas und Johannes. Beide schöpfen also aus derselben Quelle, Eusebius aber nennt Papias ausdrücklich als seinen Gewährsmann. Folglich hat Papias weder von der Abfassung des Lucas- noch des Johannesevangeliums etwas zu erzählen gewusst.[1]

Es giebt allerdings eine anonyme Notiz in einer lateinischen Evangelienhandschrift des 9. Jahrhunderts, nach welcher Papias in seinem Werke berichtet haben soll, er habe das Evangelium des Johannes nach seinem Dictat niedergeschrieben. Die Notiz lautet folgendermassen:

Euangelium Johannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Johanne adhuc in corpore constituto, sicut Papias nomine Hierapolitanus, discipulus Johannis carus, in exotericis id est in extremis quinque libris retulit. Descripsit vero euangelium dictante Johanne recte. Verum Marcion haereticus, cum ab eo fuisset improbatus, eo quod contraria sentiebat, abiectus est a Johanne. Is vero scripta vel epistolas ad eum pertulerat a fratribus, qui in Ponto fuerunt.[2]

Von diesem Zeugnis machen Lightfoot (Cont. Rev. Bd. 26 p.-851 ff.) sowohl wie Zahn Gebrauch, obwohl sie seinen höchst verdächtigen Gesamteindruck nicht in Abrede stellen. Mit Recht weist Lightfoot darauf hin, dass in einem Ausdruck, wie *adhuc in corpore constituto* das griechische Original noch durchschimmert, und ansprechend erklärt er *exotericis* für eine Verderbnis aus *exegeticis*, das einmal so verderbt dann mit *extremis* erklärt worden sei. Da mit der Notiz im ganzen nichts anzufangen ist, so hat Zahn die letzte Hälfte von *Descripsit vero* an über Bord geworfen und so hat auch Harnack und nach ihm Preuschen den ersten Teil unter die Fragmente des Papias aufgenommen. Aber was berechtigt uns zu sagen, die Angabe, dass Papias das Evangelium niedergeschrieben, erhebe nicht den geringsten Anspruch darauf aus dem Buche des Papias geschöpft zu sein? (Zahn S. 899 Anm. 1.) Ist doch dies das einzig interessante an der ganzen Notiz. Denn was bleibt ausserdem übrig, was, die Autorschaft des Johannes vorausgesetzt, nicht für jedermann selbstverständlich wäre, es sei denn, er wäre ein Spiritist? Lightfoot und Harnack (Chronol. S. 665) suchen sich durch Conjecturen

---

[1] Vgl. meine Monarchianischen Prologe S. 111. — Es verdient bemerkt zu werden, dass selbst Zahn sich dieser Einsicht nicht verschlossen hat. („Das einzige, was wir mit einiger Sicherheit daraus [d. h. dem Schweigen des Eusebius] schliessen dürfen, ist dies, dass Papias keine solche Erzählung über die Ursprungsverhältnisse oder die Veranlassung des 3. und des 4. Ev. gegeben hat.“ S. 897 a. a. O.)

[2] S. Zahn, Kanonsgesch. S. 898 Anm. und meine Monarch. Prol. S. 114.

mit der Sache abzufinden, während es doch, wie mir scheint, nur zwei gangbare Wege giebt: entweder man glaubt, dass Papias geschrieben habe, was die Notiz behauptet, oder man glaubt es nicht. In dem ersteren Falle setzt man sich mit Irenaeus und mit Eusebius in Widerspruch und mit allem, was sich sonst aus einer sorgfältigen Erwägung der vorhandenen Factoren ergiebt. Im zweiten Falle, beurteilt man die erste Hälfte, wie man die zweite ohnehin beurteilt. Das scheint mir consequenter. Wie der Irrtum entstanden ist, wird nicht sicher zu sagen sein, aber sehr wahrscheinlich scheint mir, dass eine Verwechselung von Papias und Prochorus stattgefunden hat, dem Verfasser von Acten des Johannes, welcher genau das von sich behauptet, was hier dem Papias zugeschrieben wird.[1]

Ich glaube, dass durch die bisherigen Erörterungen die Thatsachen bis zu demjenigen Grade der Wahrscheinlichkeit festgestellt sind, der in solchen Dingen zu erreichen ist. Wir können nun dazu übergehen aus den Thatsachen Schlüsse zu ziehen.

Wenn Papias und seine Gewährsleute das vierte Evangelium gekannt, doch aber nichts von seiner Entstehung zu berichten wussten, was folgt daraus für ihr Verhältnis zu dem Apostel Johannes, was für das Verhältnis dieses zu dem Evangelium?

Wenn wir uns erinnern, dass Irenaeus das, was er von den Presbytern zu erzählen weiss, aus Papias geschöpft hat, dass Papias dies nicht von den Presbytern selbst erfahren hatte, sondern von solchen, die jenen gefolgt sein wollten, dass Papias weder die Namen dieser seiner Gewährsleute noch auch der Presbyter genannt hatte, dass er endlich aus der Erinnerung und höchst wahrscheinlich erst in vorgeschrittenen Jahren schrieb — so werden wir gestehen müssen, dass wir einer solchen Überlieferung von vornherein viel Vertrauen entgegenzubringen nicht berechtigt sind. Dagegen sind wir ohne Zweifel berechtigt, diese Überlieferung nach ihrem inneren Werte abzuschätzen.

Wenn nun die Gewährsleute des Papias behaupteten, der Apostel Johannes habe den Presbytern erzählt, dass ein tausendjähriges Reich anbrechen werde, in welchem die Weinberge und Felder für die Gläubigen millionenfache Frucht tragen würden, so werden wir, ohne Widerspruch befürchten zu müssen, die folgende Alternative aufstellen dürfen: wenn der Apostel Johannes das erzählt hat, so ist er nicht der Verfasser des vierten Evangeliums; wenn er aber der Verfasser des vierten Evangeliums

[1] S. meine Monarchianischen Prologe, S. 116f. Die Meinung, der Titel ἐξωτερικά liesse sich als Nebentitel des papianischen Werkes rechtfertigen (S. 115), erledigt sich durch das oben S. 212f. Gesagte.

ist, so hat er das nicht erzählt. Wenn also die Presbyter das vierte Evangelium citiert haben, so haben sie entweder gewusst, dass dies Evangelium nicht von Johannes war, oder sie haben zu Unrecht behauptet, mit dem Apostel verkehrt zu haben.

Kein Apostel kann erzählt haben, Jesus sei in einem Alter von 49 Jahren unter Nero gekreuzigt worden. Will man aber doch annehmen, es sei einer von ihnen so alt und altersschwach geworden, dass er die Zeiten nicht mehr habe unterscheiden können, so wird diese angebliche Behauptung der Presbyter dadurch aufs äusserste discreditiert, dass einige von ihnen sich dafür nicht nur auf Johannes, sondern auch auf andere Apostel berufen haben sollen.

Wäre es unrecht, Leute, die solche Dinge erzählten, betrogene Betrüger zu nennen? Jülicher, dem ich für die Ausstellungen, welche er einst an meinen Monarchianischen Prologen gemacht hat, dankbar bin, weil sie zumeist mich zu einer erneuten Prüfung meiner Ansichten angeregt haben, hat an dem Ausdruck Anstoss genommen.[1] Mit Recht, sofern er auf die Presbyter angewendet war. Was wissen wir von diesen Presbytern, was wissen wir, ob jemals Presbyter solche Behauptungen gewagt haben? Der einzige, den wir verantwortlich machen können und müssen, ist Papias. Ihn aber können wir von dem Vorwurf bodenloser Leichtgläubigkeit und Kritiklosigkeit nicht freisprechen. Wer eigentlich hinter ihm steht, können wir nicht mehr ausmachen, da er die Gewährsmänner, die uns am meisten interessieren, nicht nennt und die, die er nennt, der Presbyter Johannes und Aristion[2], für uns blosse Namen sind. Aber wir sehen doch, dass Papias keineswegs allein stand, sondern dass die Überzeugung, es habe noch im 2. Jahrhundert Zeugen der Geschichte des Herrn gegeben, weiter verbreitet war. So erzählte Hegesippus, dass Symeon, der Vetter des Herrn, unter Trajan gekreuzigt sei, nachdem er in einem Alter von 120 Jahren eine vieltägige Folter ausgehalten habe. (Eus. h. e. III, 32, 3. 6.) Von den von Christus erweckten Toten aber, die bis Hadrian gelebt haben sollen, stand auch in der Apologie des Quadratus zu lesen (h. e. IV, 3, 2).[3]

---

[1] Gött. gel. Anz. 1896, S. 841 ff.

[2] Harnack identificiert nach Rohrbach mit Aristion den in einer armenischen Evangelienhandschrift als Verfasser des unechten Schlusses des Marcusevangeliums genannten Presbyter Ariston (Chronol. S. 697 f.), Resch dagegen denselben mit Aristo von Pella, dem Verfasser des Dialogs des Jason und Papiscus, wogegen Harnack seinerseits protestiert (Chronol. S. 269).

[3] Ich möchte daraus nicht mit Harnack (Chronol. S. 270) schliessen, dass Papias von Quadratus abhängig sei. Die Sache verlangt aber eine längere Auseinandersetzung,

Dies zeigt, dass die mündliche Tradition der kirchlichen Kreise auf dem Wege völliger Entartung war. Es war höchste Zeit, sie ein für allemal abzuschliessen; die Kirche hat dies Bedürfnis gefühlt und hat ihm Genüge gethan, indem sie den Kanon geschaffen hat. Papias steht mitten in diesem Processe drin, und insofern er dazu beiträgt, ihn zu verstehen, ist er eine interessante und beachtenswerte Erscheinung. Die schriftlichen Evangelien waren da, aber man glaubte ihren Stoff noch aus der mündlichen Überlieferung vermehren zu können, wie die angeblich von dem Apostel Johannes berichtete Äusserung Jesu über die Zustände des tausendjährigen Reiches zeigt. Die Evangelien galten noch nicht als die ausschliessliche Erkenntnisquelle der apostolischen Überlieferung über die Aussprüche und das Leben des Herrn, aus dem einfachen Grunde, weil ihre Zahl noch nicht abgeschlossen war. Denn offenbar bezeugt Papias so gut wie Lucas eine Vielheit von Evangelien. Anders lässt sich die Bemerkung nicht verstehen, dass es eine Menge von Übersetzungen des hebräischen Matthäusevangeliums gegeben habe. Bemerkenswert aber ist dabei, das diese vielen Evangelien auf einen Ursprung zurückgeführt werden und dass aus der Menge ein Evangelium des Marcus ausgesondert wird. Wenn man aber annahm, dass es von Matthäus viele Übersetzungen gab, so wird man auch den Versuch gemacht haben, darunter eine auszuwählen, die als die bestbeglaubigte gelten konnte. Es ist durchaus wahrscheinlich, dass das bereits zu Papias' Zeit geschehen war. Wir haben ferner gesehen, wie alles dafür sprach, dass schon Papias Matthäus und Johannes als diejenigen Apostel ansah, die Evangelien verfasst hätten. Das alles zeigt, wie weit die Kanonbildung schon vorgeschritten war. Nur die lukanischen Schriften hatten sich offenbar noch keine Anerkennung errungen.

Kehren wir nun zu der Frage zurück, von der wir ausgegangen sind, so hat sich mit höchster Wahrscheinlichkeit ergeben, dass Papias das vierte Evangelium gekannt und benutzt hat. Hat er das aber gethan, so muss er es für mittelbar oder unmittelbar apostolisch gehalten haben. Da nun nach ihm der Glaube an den johanneischen Ursprung des Evangeliums in kirchlichen wie in häretischen Kreisen gleich weit verbreitet ist und da auch seine Bestreiter annahmen, dass das Evangelium auf den Namen des Johannes geschrieben sei, so kann Papias nicht wohl

---

die sich von dem vorliegenden Gegenstande zu weit entfernen würde. [Vgl. dazu den in einem der nächsten Hefte der Zeitschrift erscheinenden Aufsatz des Verf. „Die Töchter des Philippus". E. P.]

einen anderen für den Verfasser gehalten haben. Es hat sich aber zugleich herausgestellt, dass Papias so wenig wie die Folgezeit ein äusseres Zeugnis dafür besessen hat. Besass aber Papias ein solches Zeugnis nicht, so werden wir mit einiger Sicherheit behaupten dürfen, dass das christliche Altertum überhaupt keines besessen hat. Gab es aber kein äusseres Zeugnis, so kann die Überzeugung, dass das Evangelium von dem Apostel Johannes verfasst sei, sich nur auf das Selbstzeugnis des Evangeliums gegründet haben.

Warum aber wurde dieses auf den Apostel Johannes gedeutet?

[Abgeschlossen am 7. August 1901.]

Eine Thonscherbe mit dem Texte des Vaterunsers.[1]

Von Lic. R. Knopf in Marburg i. H.

Im athenischen Nationalmuseum befindet sich seit nicht langer Zeit als Nr. 12227 eine recht interessante Thontafel. Das Stück stammt aus Megara, ist ein Fragment, oben und links gebrochen, von rostbrauner Farbe, 13,5 cm hoch, 12 cm breit, 2 cm dick. Die Schrift auf der Tafel ist so hergestellt, dass man die Buchstaben in den noch weichen Thon mit dem Griffel einkratzte, dann durch Brennen der Tafel die Schrift fixierte. Die Tafel ist, wie schon erwähnt, ein Fragment und enthält auf acht Zeilen Bruchstücke des Vaterunsers nach dem Matthäustexte zwischen den Worten ἐ]πιούcιον bis πονηροῦ. Πονηροῦ ist das letzte Wort im eigentlichen Texte des Fragments, und es war auch das letzte Wort im Texte der ursprünglichen Tafel. Die nächste Zeile, die letzte des Ganzen, enthält keine Worte des Vaterunsertextes mehr. Über den mutmasslichen Wortlaut dieser Zeile werden wir später noch ein Wort zu reden haben. Die Ergänzung des Fragments ist recht einfach. Ergänzt man die links abgebrochenen Zeilen zu ihrer vollen Länge, so erhält man als ursprüngliche Zeilenlänge etwa 18 Buchstaben. Ergänzt man dann weiter nach oben hin die abgebrochenen Zeilen, so kann man die fehlenden c. 109 Buchstaben auf 6 weitere Zeilen verteilen. Die

1 Die folgenden Ausführungen sind in der Hauptsache eine verkürzende Wiedergabe eines etwas längeren Aufsatzes, den ich in den Mitteilungen des k. deutschen Archäol. Institutes athen. Abt. XXV (1900), 313 ff. über denselben Gegenstand veröffentlicht habe. Daselbst findet sich auch eine mechanische Reproduction des Fragments. Die Nachrichten über den Fund verdanke ich der Güte der HH. Professor Wolters und Dr. von Prott in Athen, die mir genaue Beschreibung, Abklatsch und Photographie der Tafel sandten. Ich lege den wichtigsten Inhalt meines Aufsatzes noch einmal an dieser Stelle vor, um das theologische Publikum auf den auch für uns nicht uninteressanten Fund aufmerksam zu machen.

ganze Tafel hatte demnach ursprünglich 14 Zeilen des Vaterunsertextes und 1 Schlusszeile. Es ist möglich, dass die Tafel vor dem Vaterunsertexte noch einige andere Worte oder einen Namen, ein Ornament, Symbol oder Monogramm aufwies. Setzen wir den links abgebrochenen Teil der Tafel als etwa 6,5 cm breit an und das oben fehlende Stück als mindestens 9 cm hoch, so erhalten wir für die ursprüngliche Tafel eine Breite von 18,5 cm und eine Höhe von mindestens 22,5 cm. Um eine Anschauung von dem Aussehen des Fragments und der ursprünglichen Tafel zu geben, möge eine Skizze des ergänzten Bruchstücks hier stehen.

1.	πατερημωνοεντοιcουρ		
2.	ανοιcαγιαcθητωτοον		
3.	ομαcουελθατωηβαcιλ		
4.	ειαcουγενηθητωτοθε		
5.	ληµαcουωcενουρανω		
6.	καιεπιγηcτοναρτονηµ		
7.	ωντονε	ΠΙΟΥCΙΟΝΔΟC	1.
8.	ημινcημ	ЄΡΟΝΚΑΙΑΦЄC	2.
9.	ημινταο	ΥΦЄΛΗΜΑΤΑЄΙ	3.
10.	μωνωcκ	ΑΙЄΜЄΙΝΑΦΙΟΜЄΝ	4.
11.	τοιcοφει	ΛΗΤЄCЄΙΜΟΝΚΑΙ	5.
12.	μηειcε	ΝЄΚΗCЄΜΑCЄΙC	6.
13.	πειραc	ΜΟΝΑΛΛΑΡΥCЄЄΙ	7.
14.	μαcα	ΠΟΤΟΥΠΟΝΗΡΟΥ	8.
15.		ΥΡΙЄ Ᵽ	9.

NB. Die sieben ersten Buchstaben von Z. 1 sind am oberen Teile unvollständig, je der erste Buchstabe von Z. 5, 6 und 7 ist nur zur Hälfte erhalten.

Vergleichen wir den Text der Tafel mit der Überlieferung der Handschriften, so finden wir nicht viel anzumerken, wie dies ja bei einem so kurzen in der Hauptsache feststehenden Texte natürlich ist. Wir wollen hier absehen von den orthographischen Eigentümlichkeiten der Tafel, zu denen Parallelen aus Papyrus- und Inschrifttexten ohne grosse Mühe aufgetrieben werden können. Auch die offenbaren Fehler der Tafel, (wie ἐμεῖν statt ἡμεῖς Z. 4) lassen wir unberücksichtigt. An eigentlichen Varianten finden wir nur dies:

Z. 4 liest das Fragment ἀφίομεν mit DELΔΠ** u. a. (Lucastext) gegen ἀφίεμεν א^c GKMSUΠ* u. a. und ἀφήκαμεν א* BZ u. a.

Textkritisch wichtiger ist das Fehlen der Doxologie am Ende des

Fragments. Die Tafel steht hier bei dem älteren, ursprünglichen Zweige der Überlieferung (BℵZ, 1. 17. 118. 130. 209 und die Abendländer D, ital., vulg.) gegenüber der erdrückenden Mehrzahl der andern Majuskeln, Minuskeln und Übersetzungen.

Unsere weitere Aufgabe hat es nunmehr zu sein, das Alter der Tafel zu bestimmen und sodann einige Worte über ihren Zweck und über die Bedeutung des Fundes überhaupt zu sagen.

Was das Alter der Tafel betrifft, so stehe ich nicht an, sie dem 4. Jahrh., und zwar je früher, desto besser, zuzuweisen. Für einen so frühen Ansatz lässt sich Folgendes geltend machen:

1. Die Schriftform. Die Form der Buchstaben gestattet es sehr wohl, den Fund ins 4. Jahrh. zu setzen.

2. Das Monogramm Christi am Ende der Tafel, das in der Form der sogenannten crux monogrammatica erscheint (⳨). Diese crux monogrammatica lässt sich zum erstenmale 355 nachweisen und tritt am Anfang des 5. Jahrh. fast ganz zurück; das unverhüllte einfache Kreuz nimmt ihre Stelle ein (vgl. hierzu F. X. Kraus: Gesch. der christl. Kunst, 1. Band 1896, S. 131f.).

3. Für den frühen Ansatz unseres Textes spricht weiter das Fehlen der Doxologie am Ende des Gebetes. Dadurch wird die Tafel zu dem ältern guten Zweige der Überlieferung gestellt, den uns BℵZ, einige Minuskeln und die abendländische Tradition darstellen. In den Gemeinden des Ostens muss sich die Doxologie sehr bald durchgesetzt haben und muss stark ins Gemeindebewusstsein eingedrungen sein, besonders da sie im liturgischen Gebrauche schon so früh an den eigentlichen Körper des Gebetes herantrat (vgl. z. B. die kurze Doxologie Did. 8). Je später wir unsere Tafel ansetzen, desto mehr wird uns das Fehlen der Doxologie in Verwunderung setzen. Also auch von dieser Überlegung aus empfiehlt es sich, mit der Datierung der Tafel möglichst weit hinaufzugehen.

4. Und endlich lässt sich für unsern Ansatz noch eine Instanz aus der Orthographie der Tafel gewinnen. In Betracht kommen hier die Verwechselungen von ϵ und η, die die Tafel aufweist. Wie die oben gegebene Abschrift des Textes lehrt, schreibt das Fragment ἡμεῖς und seine Formen, die 5 mal wiederkehren, vorn mit ϵι (3 mal) und mit ϵ (2 mal), ferner steht Z. 3 οὐφελήματα statt ὀφειλήματα (ὀφελήματα haben übrigens auch KL) und Z. 5 ὀφειλήτες statt ὀφειλέταις. Keinmal hingegen erscheint ι statt η, was uns doch in den Handschriften so oft begegnet und wovon schon der Codex A (5. Jahrh.) zahlreiche Beispiele

aufweist. Die Tafel scheint noch nicht den vollentwickelten Itazismus vorauszusetzen. Es ist schwer, nach dem 4. Jahrh. eine Verwechselung von η und ε anzunehmen. Bis dahin hat in gewissen Kreisen das η noch seinen e-laut bewahrt (vgl. Blass, Ausspr. des Griech. 3. Aufl. S. 35 ff.). Und auch das ει muss für den Schreiber der Tafel noch nicht den reinen ī-wert besessen haben, sondern muss noch etwas vom e-laute an sich gehabt haben, Meines Erachtens stehen die eben gemachten Beobachtungen über die Rechtschreibung der Tafel einer späteren Ansetzung als dem 4. Jahrh. entgegen.

Nun noch einige Bemerkungen über den ursprünglichen Zweck der Tafel. Was soll diese anscheinend mit Mühe von einem nicht sehr schreibgewandten Manne hergestellte und für längeres Aufbewahren hergerichtete Tafel? Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir einige Parallelen heranziehen. Wir wissen aus verschiedenen Fällen der ersten Jahrhunderte, dass auch in christlichen Kreisen längere heilige Texte aufgezeichnet und als Phylakterien verwandt wurden. Ich erinnere hier an folgende Beispiele:

1. In den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1898, Nr. 37 findet sich eine von Harnack vorgelesene Abhandlung Hillers von Gärtringen über eine auf Rhodos gefundene Bleirolle, die den Text des 80. Psalms enthält. Die Tafel stammt aus dem 3.—4. Jahrh. und sollte nach Hillers ansprechender Vermutung ihrem Besitzer zum Schutze seines Weinberges dienen.

2. Prokop, Bell. Pers. II 12 berichtet, die Edessener hätten den Abgar-Jesusbrief statt irgend eines andern Phylakterions an ihre Stadtthore eingemeisselt: Ἐδεσσηνοὶ δὲ αὐτὸ (nämlich die später gefälschte Schlussverheissung des Jesusbriefes, die Stadt Edessa werde niemals eingenommen werden) ξὺν τῇ ἐπιστολῇ εὑρέσθαι φασίν, ὥστε ἀμέλει καὶ ἀνάγραπτον οὕτω τὴν ἐπιστολὴν ἀντ᾿ ἄλλου του φυλακτηρίου ἐν ταῖς τῆς πόλεως πεποίηνται πύλαις. Neuerdings hat Heberdey den Text der beiden Briefe auf dem Thürsturze eines Hauses in Ephesus gefunden, wo er sicher als Apotropäon angebracht war (vgl. Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Ephesus in den Jahresheften des österr. archäol. Inst. in Wien, Band III, Heft 1, Beiblatt S. 83 ff.).

3. Endlich möge noch auf ein beschriebenes aus Ägypten stammendes Ostrakon hingewiesen werden, dessen Text im Corp. Insc. Graec. Band IV (1877) Nr. 9060 abgedruckt ist und über das Egger gehandelt hat: Observations sur quelques fragments de Poterie antique ... in den Mémoires de l'Institut Imp. de France, Acad. des Insc. et Belles Lettres

1857. In barbarischer Sprache und Schreibart erwähnt der Text am Eingange einige Wunder Jesu und geht dann über in die alte heilige Formel der griechischen Liturgie, in das durch einige Zusätze erweiterte Trishagion. Die Tafel (frühestens 3. Jahrh.) hat ebenfalls irgendwie als Amulett oder Phylakterion gedient.

Die soeben erwähnten Texte (rhodische Bleirolle, Heberdey's Fund, CIGr 9060) zeichnen sich auch dadurch aus, dass auf ihnen die specifisch christlichen Symbole des Kreuzes oder des Monogramms Christi erscheinen, die natürlich die Zuverlässigkeit und Kräftigkeit des Geschriebenen noch erhöhen sollten.

Die heiligen Texte werden aufgezeichnet und als Zaubermittel aufbewahrt, sie sollen Haus und Stall, Garten und Weinberg unversehrt erhalten, den Besitzer des Phylakterions und seine Familie vor Schaden und Krankheit bewahren, dem Teufel und seinen Gehilfen Eingang und Wirksamkeit verwehren.

Mit einem solchen Zaubertexte haben wir es sicher auch bei unserm Funde zu thun. Er stellt wohl einen Haussegen vor, der irgendwo im Hause, an der Thür, unter der Schwelle, an der Lagerstätte oder allenfalls auch im Hofe oder Garten aufbewahrt wurde.

Dass grade der Text des Vaterunser zur Herstellung des Phylakterions benutzt wurde, darf uns nicht Wunder nehmen, wenn wir bedenken, dass einmal das Vaterunser eine so bedeutsame Stellung in Kult und Liturgie der Christen einnahm, dass weiter hier ein Gebetstext vorlag, vom Herrn selber gelehrt, wo der Herr doch dem Gebete in seinem Namen Erhörung verheissen hatte, dass endlich die letzte Bitte, mit der der Text schliesst, für ein Apotropäon ausgezeichnet geeignet war: ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ kann man ja direct übersetzen: rette uns vor dem Teufel.

Nehmen wir an, unsere Tafel habe als Zauberschutz im weitesten Sinne gedient, ohne dass wir über ihre besondere Verwendung etwas Genaueres aussagen könnten, so wird uns dann auch die Ergänzung der letzten Zeile nicht schwer fallen. Zu lesen ist in der letzten Zeile PIЄ und davor ein etwas verstümmeltes Y, was natürlich nur KYPIЄ gelautet haben kann. Vor κύριϵ ist Platz für höchstens 6 Buchstaben. Nun werden die letzten Worte des Textes wahrscheinlich eine Segens- oder Heilwunschformel gebildet haben. Dann empfiehlt es sich ῥῦσέ (statt ῥῦσαί) μϵ zu ergänzen, ein Ausdruck, der in sehr passender Weise den Wunsch der 7. Bitte wieder aufnimmt. Eine andere Möglichkeit wäre die, dass die letzte Zeile eine Anrufungsformel enthielt. Dann könnte man an σὲ καλῶ als Ergänzung der Lücke denken. —

11. 8. 1901.

Aus dem Gesagten ergiebt sich unmittelbar die Bedeutung des Fundes. Das Stück ist uns interessant, weil es ein Unicum ist, weil es als Textzeuge (Fehlen der Doxologie) neben unsere besten Codices tritt, weil es aus einer Gegend stammt, über deren Verhältnis zum Christentume in der älteren Zeit wir herzlich wenig wissen, weil es uns endlich ein Zeugnis ist für das Hereinströmen antiken Brauches und Aberglaubens in die siegende Kirche, ein Prozess, der mit besonderer Stärke gerade im 4. Jahrh. einsetzte.

[Abgeschlossen 4. August 1901.]

Das Verhältnis von Geist und Glauben bei Paulus.

Ein Versuch zur Charakteristik seiner Frömmigkeit.

Von **M. Steffen** in Altona.

II.

Welche Bedeutung hat nun in diesem Gedankenzusammenhang der Tod Christi? Es ist von vornherein klar, dass mit dem, was wir bisher beschrieben haben, nicht die Rechtfertigung, sondern die Erlösung aus dem Leben im Vergänglichen geschildert ist. So kommt hier vorläufig der Tod Christi abgesehen von seiner Beziehung zum Gesetz in Betracht. Erlösende Bedeutung hat aber das Sterben Christi, sofern in ihm sich ein Leben dargestellt hat, dem der Tod nichts anhaben kann; denn Christus ist von den Toten auferweckt und der Tod herrscht nun nicht mehr über ihn Röm 6, 9. Wollen wir uns näher ausmalen, wie der Apostel sich diesen Vorgang gedacht hat, so werden wir uns an die Vorstellungsreihe zu erinnern haben, in der der Apostel seine Leiden als ein Entgegengehen zur Auferstehung in der Nachbildung des Todes Christi bezeichnet. Dies dürfen wir um so eher, als dem Apostel als Mystiker Christus nicht so sehr der Herr als der Erstgeborene unter vielen Brüdern ist Röm 8, 29f. 1 Kor 15, 20—28 — ein echt mystischer Gedanke! Im übrigen lassen sich hier weniger feste Gedanken wiedergeben, da die Mystik wohl in Contemplation sich ergeht, aber kaum mitteilbare Resultate dabei erzielt, keine „Gedanken rege macht, in denen das geistige Leben sich erhöht“ (Herrmann l. c. S. 17). Allgemein werden wir sagen dürfen, dass hier der Tod Christi das Siegel ist auf die Bewährung eines vollkommenen, heiligen, ganz von Gott erfüllten Lebens, das, wo es sich in göttlicher Kraft in einem Jünger neu gestaltet, erlösen kann und muss. Dagegen weiss der Apostel hier nichts von einer objectiven Bedeutung des Todes Christi für Gott, wie denn überhaupt die geschichtliche Objectivität dem Mystiker entschwindet.

Man wird vielleicht sagen, dass diese mystischen Gedanken eines Lebens im Ewigen, dessen tragende Person Christus ist, sich allenfalls für die Höhepunkte des religiösen Lebens festhalten lassen, dass dagegen im sittlichen Leben sofort mit dem Raum und der Zeit, in der wir allein von Sittlichkeit sprechen können, die eigene Persönlichkeit und die eigene Activität wieder eintreten muss, dass wenigstens, soll anders der Geist hier noch eine Stelle haben, er doch nie das Selbstbewusstsein aufheben, sondern nur steigern kann.

Und doch überträgt der Apostel dieselbe Gedankenreihe auch auf das ethische Gebiet! Da, wo Paulus auf die Vorwürfe, die gegen seine Predigt des Evangeliums erhoben werden, eingeht mit der Frage: sollen wir in der Sünde bleiben, damit die Gnade desto grösser werde? — da schlägt er diese Frage nieder mit der Gegenfrage: wie werden wir, die wir der Sünde abgestorben sind, in ihr noch leben? Röm 6. Das ist nicht eine Frage an das sittliche Bewusstsein; es handelt sich nicht um die „moralische Notwendigkeit eines neuen Lebens“ (Weiss). Es ist dem Mystiker Paulus physisch-hyperphysisch unmöglich, noch zu sündigen. Wie Christus von den Toten auferweckt ist durch die Herrlichkeit seines Vaters, so sollen auch wir in einem neuen Leben wandeln. Das ἵνα, durch das dieser Satz eingeleitet ist, drückt die göttliche Zwecksetzung aus, und das Mittel, durch das dieser Zweck erreicht wird, ist der Geist, der den Christen in seinem neuen Leben treibt, oder Christus, der im Christen seit seiner Bekehrung das personbildende Element ist.[1]

---

1 Paulus knüpft hier den sittlichen Umschwung an die Taufe an, und diese Stelle ist der Anlass gewesen, bei Paulus von Einflüssen des griechischen Mysterienwesens zu reden, sofern die Taufe, die ganz auf der hellenistischen Seite des Lehrbegriffs liegt, die Bedeutung „eines die innere Katastrophe sowohl darstellenden und abbildenden wie vermittelnden und bewirkenden Aktes“ hat (Holtzmann l. c. 178ff.). Das ist doch nur sehr bedingt richtig. Dagegen spricht schon die auffällige Geringschätzung der Taufe bei Paulus, der sich nicht zum Taufen gesandt weiss 1 Kor 1, 17. Nicht aus dem Mysterienkult der Griechen, sondern aus der Mystik des Apostels ist jenes Urteil über die Taufe zu verstehen. Ihr zufolge weiss Paulus nur von einem passiven Verhalten des Christen bei der Heilsaneignung und dies findet er am treffendsten in der Taufe abgebildet mit ihrem Versinken und Auftauchen, das zugleich an das Grab erinnert. An anderen Stellen beschreibt er denselben Vorgang der Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus ohne Rücksicht auf die Taufe, und auch hier Röm 6 wird er alsbald in Ausdrücken beschrieben, die sich gegen die Anschauung sperren, welche die Taufhandlung nahe legt (zusammengewachsen, mit Christus gekreuzigt). Das beweist, dass ihm die Taufe doch nur die „Gelegenheitsursache“ (Beyschlag) ist, an die er die Versetzung in die mystische Gemeinschaft anknüpft, was er um so eher thun kann, als für den Mystiker es keine religiös-sittliche Entwickelung giebt, sondern der einmalige Vorgang der Bekehrung, der mit der Taufe zeitlich ziemlich zusammenfällt, das volle Heil giebt.

Wie sehr es sich für den Apostel nicht um ein personhaftes, sittliches Verhältnis zum neuen Leben handelt, sondern um ein naturhaftes, physisch-hyperphysisches, zeigt die Ausführung, die Röm 6, 16ff. giebt. Wie es früher nicht in ihrer Macht stand, zu sündigen oder nicht, so auch jetzt nicht, heilig und gerecht zu wandeln. Wem der Mensch sich zum Sklaven giebt, des Sklave ist er; einst waren sie Sklaven der Sünde, jetzt sind sie es der Gerechtigkeit. Nur „menschlich geredet", kann es so heissen, als hätten sie selbst früher ihre Glieder zu Dienst der Unreinigkeit und Ungerechtigkeit gegeben V. 19; in Wahrheit war es nicht eine freie That. Jetzt sind sie in einem gleichen Zwangsverhältnis der Gerechtigkeit gegenüber.

Nachdem Paulus so das Problem der Willensfreiheit im deterministischen Sinne entschieden hat, kann er auch die schon vorher aufgeworfene Frage beantworten, ob der Christ nicht darum gerade sündigen wird, weil er nicht mehr unter dem Gesetz steht V. 15. Die Antwort erfolgt Röm 7, 1ff. durch die Analogie mit der Ehefrau, die, wenn der Ehemann gestorben ist, wieder heiraten kann, ohne straffällig zu werden. So sind auch die Christen durch das Sterben mit Christus vom Gesetz frei geworden. Es giebt für sie keine Sünde mehr, denn Sünde ist nur da, wo ein Gesetz über einem Lebenden besteht. Dieselbe Beweisführung, die ganz den Eindruck der Sophistik macht, findet sich auch Gal 2, 7ff. Wenn Petrus das ἐθνικῶς ζῆν als Sünde beurteilt, so ist für den, der durch den Glauben an Christus die Rechtfertigung sucht und damit das Gesetz bricht, Christus zum Sündendiener geworden. Dies Urteil nun kann man aber nur fällen, wenn man das Gesetz, das man soeben aufgelöst hat, wieder aufrichtet; denn nur wo ein Gesetz ist, giebt es auch Sünde = Übertretung, was für den Mystiker zusammenfällt. Für unseren Zusammenhang würde die conclusio heissen: da ein solches Wiederaufrichten des Gesetzes Unsinn ist, so giebt es für den Christen keine Sünde. Bei der anderen Tendenz des Beweises gegen Petrus schliesst Paulus aber: Richtest du es so nachträglich wieder auf, so stehst du unter seinem Fluch wegen der ersten Abrogierung durch dein Gläubigwerden. Durch solche sophistischen Speculationen rechtfertigt der Mystiker Paulus seine Freiheit vom Gesetz. Aber im Grunde ist er ja nicht frei, sondern hat nur seine Knechtschaft gewechselt. Was früher das Gesetz war durch das Fleisch, der Herr, gegen den sein gutes Wollen, sein νοῦς, mit dem er dem Gesetze Gottes diente Röm 7, 25, nichts vermochte, das ist jetzt Christus oder der Geist.

Wir können es wohl verstehen, wie ernste Judenchristen sich durch

solche Dialektik nicht überführen lassen wollten. Sie konnten es nicht, weil ihnen die Erfahrung abging, die bei Paulus dieser Beweisführung zu Grunde lag. Denn für ihn ist diese Dialektik doch nur der sehr menschliche Ausdruck, mit dem er das göttliche Wirken in sich darstellen will. Für ihn ist es nicht ein Spielen mit Begriffen, sondern er hat thatsächlich ein Gefühl von dem Zwang des Geistes. Und wie mächtig der ist, erkennen wir, wenn wir beachten, was Paulus von ihm aussagt. Denn die Frucht des Geistes ist die Liebe Gal 5, 22. Aber was für eine Liebe versteht Paulus darunter! Es ist jene allgewaltige Liebe, die er 1 Kor 13 besingt! Es lässt sich eine ziemlich erschöpfende Parallele nachweisen zwischen den Tugenden, die er Gal 5, 22 der Liebe folgen lässt, und den Werken, die er von ihr 1 Kor 13 aussagt. Niemand wird sagen, dass jenes hohe Lied der Liebe nur ein Ideal zeigt; es stellt doch auch zugleich etwas Selbsterlebtes dar. Freilich ist es auch eine Liebe, die nur für starke Naturen ist. Denn wo bliebe sonst das sittliche Selbstbewusstsein für viele, wenn es wirklich allgemein gilt, alles Unrecht zu dulden? Wo bliebe das Gemeingefühl für Recht und Gerechtigkeit, wenn es allgemeines Gesetz wäre, alles zu vergeben? Vergebung ist der höchste Beweis einer sittlichen Persönlichkeit, die aber nur zu leicht zur schwächlichen Nachsicht wird bei kleinen Geistern. Wo bliebe der Fortschritt in der Entwickelung, wenn die Liebe alles trägt und nicht auch einmal hart ist? Hier liegt eine Gefahr der höchsten Liebe, vor der der Dichter warnt:

> Die wahre Freundschaft zeigt sich im Versagen
> Zur rechten Zeit, und es gewährt die Liebe
> Gar oft ein schädlich Gut, wenn sie den Willen
> Des Fordernden mehr als sein Glück bedenkt.
>
> (Goethe Tasso IV, 4)

Dazu kommt noch ein anderes. Es sind durchweg Züge eines passiven Verhaltens, die Paulus von dieser Liebe auszusagen weiss, nichts dagegen von einer arbeitsfrohen, die Werte des sittlichen Lebens schätzenden und durch Zwecke erhöhenden Activität. Eben darin berührt sich das, was Paulus von der Liebe sagt, mit dem Gedankengehalt von Röm 6f.: es ist nirgends etwas vom Zweck des sittlichen Lebens gesagt. Das ist ja allerdings auch nicht möglich, wo der Geist als eine „Naturkraft höherer Ordnung" wirkt, und wie wirkt er da! Es ist doch jene Liebe, die der höchsten Aufopferung fähig ist, die auch das Gebot der Feindesliebe erfüllt, wenn sie sich nicht erbittern lässt und das Böse nicht zurechnet. Damit kommt sie dem Geiste Jesu am nächsten. Aber zugleich auch empfinden wir hier am deutlichsten den Abstand des

Apostels von seinem Herrn und Meister, wenn jener zu dieser sittlichen Höhe sich nur aufschwingt, wo er sich auch auf der höchsten Höhe seines religiösen Lebens befindet, während bei Jesus dieses Gebot der Ausdruck des Normalen ist. Es kommt eben auf die Grösse der Persönlichkeit an. Nur wer in Gott den starken, steten und unerschütterlichen Halt seines Selbstbewusstseins hat, kann auch zu der grössten sittlichen That der Selbstentäusserung gelangen, ohne die Gefahr, sich dabei zu verlieren.

Wir haben bisher die mystische Gedankenreihe rein für sich dargestellt. Es mag gleich gesagt werden, dass sie nur an wenigen Stellen naturgemäss so zum Ausdruck kommt, dass sich alsbald Abschwächungen kundgeben. Bevor wir auf diese eingehen, haben wir noch ein Wort der Kritik über diese Mystik zu sagen.

Wir knüpfen an das an, was soeben vom Fehlen des Zweckgedankens gesagt wurde. Dieser fehlt ja nicht gänzlich; denn das Leben, das der Mystiker führt, ist Gott geweiht Gal 2, 19, Röm 6, 10. Daneben ist als Erfolg genannt, dass es „zum ewigen Leben" führt 6, 22. Mit beiden ist nur ein religiöser Zweckgedanke genannt, in den ein altruistisches, ein sociales Moment nicht aufgenommen ist. Auch der Begriff der Gerechtigkeit V. 18 führt nicht dahin. Jenes sociale Moment wird in die wesentlich passive Liebe erst dadurch hineinkommen, dass an den Mystiker durch die Not äusserer Verhältnisse sittliche Aufgaben herantreten; suchen wird seine Liebe sie nicht nach ihrer Natur. Weil es eben „notwendiger" ist, will Paulus das Leben wählen. Dadurch ist der mystischen Liebe eine ziemlich enge Grenze gesetzt, die weder durch ihre Intensität noch durch ihren Universalismus ausgeglichen wird. Aber wir können diese Beobachtung noch vertiefen. Mit dem Fehlen eines sittlichen Zweckgedankens hängt die Thatsache zusammen, die man schon öfters an der Beweisführung von Röm 6 constatiert hat: der Gedankengang schlägt immer wieder von der ethischen Sphäre, für die etwas bewiesen werden soll, in die religiöse über (cf. Schmiedel, Hd. Komm.[2] II, 1, S. 233. v. Soden ib. III, S. 48). Genauer aber muss es heissen, dass dem Apostel in der Mystik aller Unterschied zwischen dem Religiösen und dem Sittlichen schwindet; es ist alles Religion, und auch das sittliche Handeln ist nicht sein, sondern ein Werk des Geistes.[1] Darum

[1] Von hier aus fällt auch Licht auf den Begriff des Fleisches und auf die Behauptung eines „ethischen Dualismus" von Geist und Fleisch. Als das Correlat zum Geist ist auch das Fleisch wie dieser zunächst ein metaphysischer Begriff. Ist der Geist göttliches Leben, so ist das Fleisch ungöttliches Leben, sein φρόνημα, seine Tendenz

kann man dem Apostel auch nicht mit Einwürfen aus der Ethik kommen. Das Fleisch führt naturgemäss zur Sünde und zum Tode. Den Einwurf, dass dann die Sünde ja nicht Schuld sein kann, darf man gegen den Mann nicht erheben, der auch den Determinismus in seinen Gottesbegriff aufgenommen hat, wodurch er in diesen dasselbe Problem hineinträgt. Es ist dies ja nur der Gegenpol zu dem Positiven, dass auch die guten Werke, die der Christ thut, nicht sein, sondern des Geistes sind. Von hier aus erst ist die negative Aussage über das Leben im Fleisch gebildet. Sie ist nur der Reflex der tiefsten religiösen Wahrheit, von der sein Leben getragen ist, dass nämlich vor Gott sich niemand rühmen soll, dass alles, was der Christ schafft, erst durch die Gnade Gottes möglich geworden ist. So ist diese mystische Gedankenreihe derjenige Ausdruck seiner Religiosität, in dem er ihren Grundgedanken auf die schärfste dialektische Form bringt.

Aber eben darum, weil sie so sehr in das Wesen seiner Frömmigkeit hineinführt, dürfen wir mit der Kritik nicht zurückhalten. Der Conflict, in den hier Religion und Sittlichkeit kommen, wird in einer Weise gelöst, dass der Begriff der Persönlichkeit eliminiert wird. Sein Selbstbewusstsein und sein Gottesbewusstsein sind nicht wie bei Jesus zu einer inneren Einheit verschmolzen, sondern stehen in einem Gegensatz, der beim Dominieren der religiösen Selbstbeurteilung die Persönlichkeit „auf die Anschauung eines Mechanismus herabsetzt", wie Ritschl treffend von Gal 2, 20 urteilt (l. c. III, S. 412—414). Der Geist hebt die Wirksamkeit des νοῦς, der Überlegung, auf, nicht nur bei ekstatischen Erscheinungen wie Zungenreden und Visionen, sondern bei allen Äusserungen des mystischen Lebens, die wir bisher kennen gelernt haben. Damit fällt dann natürlich auch das Moment der Verantwortlichkeit. Es wird ja immer eine Antinomie bleiben, für die das theoretische Erkennen nie eine genügende Lösung finden wird, wie sich

ist Feindschaft gegen Gott Röm 8, 7, d. h. nicht bewusste Beziehung auf Gott. Das ist aber das Wesen der Sünde, Röm 1, 21, Gott nicht als Gott preisen und ihm nicht danken, das sine metu, sine fiducia erga deum der Reformatoren. Die sittlichen Defecte sind erst, wie Röm 1, 24. 26. 28 zeigt, die Strafe der Sünde wider die erste Tafel, oder, in anderer Betrachtungsweise, ihre Erscheinungsformen, die um der Deutlichkeit willen so krass als Sünden der Sinnlichkeit und der Selbstsucht gemalt werden, Gal 5, 22. Schon der Widerspruch des Fleisches gegen den sittlichen Inhalt des Gesetzes, Röm 7, braucht nicht zu unsittlichen Handlungen zu führen; ja es ist sogar ganz im Sinne des paulinischen Fleischbegriffes, wenn die Tugenden der Heiden zwar nicht als glänzende Laster (das wäre ein sittlicher Begriff), aber als glänzende Sünde bezeichnet werden. Denn Sünde ist alles, was nicht Gottesglaube in Christus ist. Darum ist jener ethische Dualismus im eigentlichen Sinne rundweg zu leugnen.

das freie Handeln des Menschen und seine Verantwortlichkeit zu der Alleinwirksamkeit Gottes verhält. Aber das religiöse Erkennen wird diese Antinomie praktisch dadurch lösen, dass sie immer bei der religiösen Selbstbeurteilung die sittliche mit denkt, wie es Phil 2, 12f. klassisch formuliert ist. In der mystischen Gedankenreihe aber hat Paulus durch die Energie seines Denkens sich zur Bildung einer Vorstellungsreihe führen lassen, welche die sittliche Selbstbeurteilung geradezu ausschliesst. Damit aber ist er aus dem Rahmen der evangelischen Frömmigkeit herausgetreten, welche den Wert der Persönlichkeit nie verleugnet, und dieser Umstand giebt uns letztlich das Recht, eine solche Frömmigkeit Mystik im eigentlichen Sinne zu nennen.

Aber Paulus selbst ist doch grösser als seine Mystik. Ihr zufolge ist alles Religion und das heisst Abhängigkeit, Receptivität, Passivität; auch die Activität des sittlichen Lebens wird nach dieser Seite umgebogen. Aber es ist ja klar, dass kein Bewusstsein auf die Dauer sich nur passiv verhalten kann; auch das religiöseste wird, wenn es nicht künstlich sich zur uninteressierten Gottesliebe ausgestaltet, eben aus der Erfahrung der Gnade Gottes die Erkenntnis des Wertes jeder, auch der eigenen Menschenseele für Gott gewinnen, und schon damit wird sich das Selbstbewusstsein geltend machen. Aber auch ohne diesen tiefsten Grund aus dem Wesen des Evangeliums heraus stellt sich das Selbstbewusstsein naturnotwendig wieder ein. Das Bewusstsein um die raumzeitliche Begrenztheit unseres Daseins, die sich doch dauernd nicht verleugnen oder denkend und wollend überwinden lässt, setzt unmittelbar den Begriff der Individualität. Ausserdem lässt sich eine solche Erfahrung von der tragenden und treibenden Kraft des Geistes wohl beschreiben, aber nicht mitteilen. Die Stärke seiner evangelischen Frömmigkeit verhindert den Apostel aber, was die eigentliche Consequenz seiner Ausführungen wäre, der Gemeinde gegenüber bei der Mahnung stehen zu bleiben, dieses Treiben des Geistes getrost abzuwarten; das würde zu quietistischer Mystik führen. Paulus aber geht alsbald zum Imperativ über und appelliert damit an die Activität. Die mildeste Form dieses Imperativs finden wir Röm 6, 11: so haltet euch für tot der Sünde, für lebend Gotte in Christus Jesus. Zu vergleichen ist damit das andere Wort: leben wir im Geist, so lasst uns auch im Geiste wandeln, Gal 5, 25. Weiterhin kann der Apostel sodann alles, was er bisher als ein Werk des Geistes bezeichnet hatte, nun auch dem Christen als Aufgabe stellen. Der Christ ist der Sünde abgestorben; nun soll er auch seine Glieder nicht als Waffen der Ungerechtigkeit in

den Dienst der Sünde stellen, Röm 6, 13; er hat Christus in der Taufe ein für alle Mal angezogen, Gal 3, 27, nun soll er auch Christum täglich anziehen, Röm 13, 14; er ist gestorben, mit Christus gekreuzigt, Gal 2, 19, nun soll er auch seine irdischen Glieder kreuzigen, Kol 3, 3. 5.

In solchen und ähnlichen Formeln erscheint dann das Leben im Geist als eine Sphäre, die der Christ mit Willen ergreifen und festhalten kann und soll. Damit hat sich der Begriff des Geistes gegen vorher verschoben. Er ist jetzt eine göttliche Kraft, die in das Selbstbewusstsein aufgenommen, es erhöht und stärkt, während sie es vorher aufhob. Diese Wendung bedeutet aber nicht einen Widerspruch, an dem die Theologie des Apostels „scheitert", nicht „eine nachträgliche Ergänzung seiner Theorie, die durch den Blick in die Gemeinde gefordert ist", wie Wernle behauptet (l. c. S. 104), wie schon oben angedeutet und gleich näher ausgeführt wird; wohl aber bedeutet die Wendung den Übergang aus einer enthusiastischen in eine ruhige, nüchterne Frömmigkeit, die mit dem Selbstbewusstsein auch der vernünftigen Reflexion ihr Recht einräumt.

Am deutlichsten wird dieses Umschlagen des Begriffes vom Geist an dem, was Paulus über die Charismata sagt. An sich gilt vom Zungenreden, dass es nur den erbaut, der es selbst übt. Da es dann aber für das Gemeindeleben geringeren Wert als das Weissagen hat, das die anderen erbaut, so soll im Gemeindegottesdienst das Zungenreden zurücktreten; nur zwei oder höchstens drei sollen nach einander mit Zungen reden, und dann soll einer es auslegen. Ist kein Ausleger da, so soll der Zungenredner schweigen. Wird das möglich sein, wenn der Geist zwanghaft wirkt? Genug, Paulus fordert es, denn die Geister der Propheten sind den Propheten unterthan V. 32! Welch ein Gegensatz gegen das, was Röm 6f. sagt! Dann hebt ja dies Wort jene Beweisführung ganz auf! Aber der Apostel fast die Charismata ja noch weiter und rechnet alles dazu, was zum gemeinen Nutzen dient 1 Kor 12, 7. Damit hat er eine doppelte Umprägung des Begriffes vom Geist vollzogen. Er hat ihm den Zweckgedanken, der ihm ursprünglich fremd, ja entgegengesetzt war, übergeordnet. Das wiederum konnte er nur, weil er den Geist der Herrschaft verständiger Reflexion unterworfen wissen wollte. Damit hat Paulus, ohne die Tragweite seiner Entscheidung ganz zu übersehen — man denke an seine bleibende Wertschätzung der Glossolalie — im Princip seine Mystik selbst überwunden. Der Geist, von dem in diesem Sinne nur geredet werden kann, ist das mit dem Selbstbewusstsein verschmolzene Gottesbewusstsein.

In dieser Fassung nun unterscheidet sich das Leben im Geist nicht mehr von dem im Glauben. Der Geist bezeichnet jetzt keine wesentlich andere Höhenlage der Frömmigkeit mehr als der Glaube. Zum Beweise dessen sei an solche Formeln erinnert, welche beide Ausdrücke nebeneinander führen. So sagt der Apostel, dass die Christen im Geist aus Glauben die Hoffnung der Gerechtigkeit erwarten, Gal 5, 3 — wo es nichts austrägt, wenn man im Geist „das objectiv göttliche Lebensprincip im Gläubigen" erkennt (Lipsius z. d. St.); wenigstens ist er hier mit dem Subject zur Einheit verschmolzen — oder dass die Christen erfüllt werden mögen mit aller Freude und Friede im Glauben, auf dass sie völlige Hoffnung haben durch die Kraft des heiligen Geistes Röm 15, 13. Hier kann dann auch der Geist ein persönliches Besitztum werden, in dem der Apostel Gott dient Röm 1, 9, der zu jenem andern Geist in Correspondenz tritt Röm 8, 16; 9, 1. In solchen Formeln ist der Begriff des Geistes in seinem Wert herabgedrückt. Wo dagegen der Begriff des Glaubens erhöht wird, da erscheint er als eine Frucht des Geistes, als ein Charisma 1 Kor 12, 9, nämlich jener Berge versetzende Glaube, von dem 13, 2 spricht. Gewöhnlich gebraucht der Apostel aber nur einen von beiden Begriffen, weil es sich von selbst versteht, dass der Glaube nicht eine menschliche Einbildung, sondern eine göttliche Realität ist. Bei der Gleichwertigkeit dieses Begriffes vom Geist mit dem Glauben können wir nunmehr zur psychologischen Gedankenreihe übergehen, damit durch sie als Folie das bisher Gesagte die rechte, ergänzende Beleuchtung erfährt.

Der Glaube wird im Unterschied vom Geist charakterisiert durch das Moment der Subjectivität und Activität. Dies zeigt sich sogleich an der Art, wie der Apostel sein Entstehen beschreibt. Wir sahen schon oben, dass sein Glaube durch den Eindruck der sittlichen That zuvorkommender Liebe Christi motiviert ist Gal 2, 20, Röm 5, 6f. Dadurch kommt in den Glauben ein sittliches Element hinein. Noch schärfer ist dieses ausgedrückt, wenn der Apostel den Glauben eine Gehorsamsleistung Röm 1, 5; 15, 8, ja ein Werk 1 Thess 1, 3 nennt. Gal 2, 15f. erscheint es sogar, als ob das Gläubigwerden nur das Resultat einer theologischen Erkenntnis ist. Tritt der Glaube also dem Apostel so sehr unter den Gesichtspunkt einer sittlichen That, so verstehen wir jetzt (cf. S. 119), warum er ihn nicht als Werk Gottes im Menschen bezeichnet. Wollte er diesen Gedanken zum Ausdruck bringen, so bot sich ihm hierzu als das beste Mittel die mystische Gedankenreihe. Dass aber darum der Glaube nicht nur unter jenen Ge-

sichtspunkt fällt, leuchtet ein. Wir haben unten näher darauf einzugehen.

Was nun weiterhin den Glauben wesentlich vom Leben im Geist unterscheidet, das ist die psychologische Reflexion, die bei Paulus damit verbunden ist. Wir konnten freilich auch bei der mystischen Gedankenreihe Reflexion constatieren, und zwar in der Neigung zu Contemplation und sophistischer Speculation. Aber diese Art des Denkens war sozusagen rein innerlicher Natur. Sie setzte keine objectiv wertvollen Gedanken aus sich heraus, und ihre Resultate waren nicht durch Logik gewonnen und nicht durch sie zu controllieren. Man denke etwa an die Begründung, die Paulus der jüdischen Sitte giebt, dass Frauen nur mit bedecktem Haupt am Gottesdienst teilnehmen sollen. Schmiedel nennt die Gründe nicht nur sehr gemischt, sondern auch höchst anfechtbar (Hd. Komm. II, 1, S. 158). Das sind sie aber, weil sich der Apostel hier in mystische Speculationen über das „Haupt“ einlässt. Ganz anderer Art sind nun die Gedanken, die der Apostel aus dem Glauben und auf Grund seines Glaubens entwickelt. Hier setzt der Apostel das, was er als inneren religiösen Vorgang erlebt hat, aus sich heraus, objectiviert es und rechtfertigt es so vor seinem natürlichen Denken. Das ist gerade das Gegenteil von dem, was er in der Mystik thut; in ihr ist alles innerliches Erleben, hier dagegen ein objectiver Vorgang. Es ist, als ob ein Mann von der Denkenergie des Paulus erst dann jenes religiösen Erlebnisses ganz Herr geworden ist, wenn er es auch theologisch verarbeitet hat. Hier liegt die Wurzel, die unseren Apostel zum ersten Theologen des Christentums gemacht hat, und der Punkt, an dem sein theologisches Denken einsetzt, ist die Ausdeutung des Todes Christi, das Resultat dieser Arbeit aber, das einzige, das seine „Theologie“ erreicht hat, ist die Rechtfertigungslehre.

Es kann nicht im Rahmen unserer Abhandlung liegen, diese Lehre eingehend zu entwickeln. Nur zwei Fragen haben wir uns hier vorzulegen. Die erste ist die: Kennt Paulus wirklich eine objective Bedeutung des Todes Christi für Gott? Ist die altdogmatische Lehre von der Versöhnung des Zornes Gottes durch das stellvertretende Opfer Christi im Recht mit ihrem Verständnis des Paulinismus, wie Holtzmann behauptet (l. c. 107 Anm. 2), oder hat Ritschl Recht, wenn er diese Frage verneint? Kaftan will eine solche Bedeutung des Todes Christi nur in Beziehung auf das Gesetz und für die Juden gelten lassen (Dogmatik S. 461 f.). Und wenn jene Frage nun doch bejaht werden muss, so ergiebt sich

daraus die zweite: welche Bedeutung hat dieses Lehrstück innerhalb der persönlichen Frömmigkeit unseres Apostels.

Wenn wir uns nicht von dogmatischen, auf die Einheitlichkeit der Gedankenwelt gerichteten Gesichtspunkten leiten lassen, sondern den Thatbestand nehmen wie er ist, so haben wir zuzugestehen, dass der Apostel allerdings an eine Wirkung des Todes Christi auf Gott denkt. Es lässt sich nicht bestreiten, dass Paulus, wo sein Gottesbegriff durch den Gedanken an das mosaische Gesetz normiert ist, sofern die Gnade Gottes durch die Forderungen und Drohungen des Gesetzes gebunden ist, dass er da die Lösung des Conflictes in Gott in dem Tode Christi findet, der für uns ein Fluch geworden ist Gal 3, 13. Aber während Kaftan hier das stellvertretende Leiden zugiebt, will er die „Wir", welche dadurch vom Fluche des Gesetzes losgekauft sind, nur von den Juden verstanden wissen. An sich trägt diese Einschränkung für das Problem, um das es sich hier handelt, nichts aus. Denn es wird ja damit immerhin eine objective Bedeutung des Todes Christi für Gott, seine Notwendigkeit um der Strafgerechtigkeit willen zugestanden. Aber es fragt sich, ob diese Einschränkung berechtigt ist. Zwar sagt Paulus Gal 3, 14 und Kol 3, 14 nur, dass die Scheidewand des Gesetzes zwischen Juden und Heiden gefallen ist; aber an anderen Stellen verallgemeinert er doch den Fluch des Gesetzes zum Zorne Gottes, der auf der ganzen Welt, Juden wie Heiden, liegt. Diesen fasst Paulus ja keineswegs nur eschatologisch, sieht ihn vielmehr sich auswirken in der sittlichen Verderbtheit des Heidentums Röm 1, 24. 26. 28 als Strafe dafür, dass sie Gott nicht als Gott erkannt und ihm nicht gedankt haben. Ja, selbst in der christlichen Gemeinde erkennt Paulus ein solches Walten der strafenden Gerechtigkeit Gottes, wenn er das Sterben und Krankwerden einiger Korinther als eine Folge davon ansieht, dass sie „den Leib des Herrn nicht unterscheiden". Freilich biegt er hier die Vergeltungsstrafe alsbald in eine Erziehungsstrafe um 1 Kor 11, 28f. Wir erkennen aber in dem letzten Zug einen Rest der jüdischen Denkweise, die der Herr grundsätzlich verworfen hat Joh 9, 3, Lc 13, 1—5. Dieses realistische Gottesbild wirkt nun auch in der Versöhnungslehre nach (Holtzmann, l. c. S. 99), da in ihm neben dem Zorn auch die distributive Gerechtigkeit ein hervorstechendes Merkmal bildet. Diese Gerechtigkeit verlangt nun eine Bestrafung der Thatsünden. Bisher hat Gott sie noch vorbeigehen lassen; nun aber hat Gott das Sühnemittel im Tode Christi aufgerichtet Röm 3, 25 d. h. an die Stelle der Strafe die Sühne treten lassen, damit er sich selbst darstelle als den Gerechten, sowie als den,

der den Christgläubigen rechtfertigt V. 26. So kann Paulus das in der Beziehung auf die Juden gebildete Wort Gal 3, 13 auf alle Menschen ausdehnen und sagen, dass Gott den, der von keiner Sünde wusste, für uns zur Sünde gemacht hat 2 Kor 5, 21. Damit ist die stellvertretende Genugthuung für Juden wie Heiden ausgesprochen.

Müssen wir also anerkennen, dass Paulus allerdings an einen Zwiespalt zwischen Gerechtigkeit und Liebe in Gott gedacht hat, einen Zwiespalt, der im Tode Christi zum Austrag kommt, so erhebt sich die weitere Frage, welche Bedeutung diese Vorstellungreihe im religiösen Bewusstsein des Apostels hat. Wir haben kein Recht, in dieser Lehre nur die durch die zeitgenössische Theologie nahegelegte Form der Anschauung zu sehen, „eine Beleuchtung seines Gedankens durch geläufige Vorstellungen, welche dabei mehr als Sinnbild verwendet werden (Weizsäcker l. c.[2] S. 134). Dazu bildet sie trotz aller Mannigfaltigkeit der Anschauungen doch im Grundgedanken ein zu einheitliches und festes Gefüge seiner Theologie. Wie ringt doch der Apostel, sich vom Gesetz frei zu machen eben durch das Gesetz! Diese Anstrengungen wären unverständlich, wenn es sich dabei nur um ein Sinnbild handelte. Dazu ist auch diese Umdeutung zu modern und setzt eine Unterscheidung von Bild und Sache voraus, die den Alten kaum geläufig war. Andrerseits ergeben sich aus dieser Lehre für die Gottesvorstellung Züge, die dem evangelischen Gottesbild widersprechen; vor allem steht sie im Widerspruch mit dem religiösen Bewusstsein der mystischen Gedankenreihe, nach welchem Paulus noch schwerere sittliche Bedenken in seiner Gottesvorstellung unausgeglichen lassen kann. Freilich waren es dort letzte Gedanken, zu denen seine Speculation aufstieg, während es hier sich um einen Gegenstand handelt, der in der Mitte seines religiösen Denkens steht. Aber doch ist es vollkommen richtig, was Weizsäcker von dem oben citierten Satz sagt, dass wir „in diesen Darstellungen nicht den Begriff zu suchen haben, von welchem Paulus ausgegangen ist“. Darum sind sie doch nicht nur Sinnbilder. Wir haben uns überhaupt davor zu hüten, den Charakter eines Mannes wie Paulus möglichst einheitlich zu gestalten. Haben wir seinen Grundzug festgestellt, so brauchen nicht alle Nebenzüge sich dem widerspruchslos einzuordnen. Eine dieser Antinomien liegt in seiner Versöhnungslehre vor, die wir aus dem Wesen des Glaubens zu erklären haben.

Als das Wesen des Glaubens haben wir die psychologische Reflexion bezeichnet. Durch sie will der Christ sein inneres Erleben als einen objectiven Vorgang erfassen; er setzt ihn aus sich heraus und

macht sich selbst zum Zuschauer eines Dramas zwischen Gott und dem Gesetz, dem Jahve und dem Elohim der jüdischen Synagoge. Indem der Christ sich selbst im Glauben so zum Zuschauer macht, projiciert er den Widerspruch, in den er sich selbst gesetzt findet durch die ewig verbindlichen Normen des Sittengesetzes und die vergebende Gnade Gottes, die er erfahren, in das Bewusstsein Gottes hinein. Denn diese Lehre ist entworfen von dem Gesichtspunkt aus, dass wir allzumal Sünder sind. Wo die Weltordnung aber unter diesem Gesichtspunkt der Sünde betrachtet wird, gewinnt sie gesetzlichen Charakter (Kaftan l. c. S. 371). Durch das Gesetz ist also Gottes Liebe gebunden. Nun aber macht der Christ die Erfahrung der Gnade Gottes. Dieser Wechsel in Gottes Verhalten muss einen realen Grund haben; das ist der Kreuzestod Christi. So rückt in dieser Gedankenreihe der Tod Christi in den Mittelpunkt, während in der mystischen die Auferstehung dort stand. Jetzt bedeutet diese nur das Siegel dafür, dass der Kreuzestod Christi wirklich die Heilsbedeutung hat; Gott hat das Opfer angenommen 1 Kor 15, 17.

Was ist es aber, dass den Glauben zu dieser Objectivierung eines inneren religiösen Vorganges treibt? Es ist dasselbe Moment, welches auch heute noch den Lebensnerv der orthodoxen Theologie bildet, nämlich das Bedürfnis, die Heilserfahrung über subjective „psychologische“ Vorgänge hinauszuheben, den augenblicklichen religiösen Stimmungen zu entnehmen und auf einen Grund von göttlicher Realität zu stellen. Und darin liegt nun auch der bleibende Wert dieser Lehre gegenüber dem „Christus in uns“, von dem allein die Mystik redete. Der Mystiker bedarf eines solchen Grundes nicht, weil er sein Heil in den eigenen religiösen Erfahrungen begründet sieht. Wenn diese aber zurücktreten und schwach werden in dem Kampfe mit der Sünde und im Gedränge der weltlichen Interessen, dann bedarf der Glaube einer objectiven Macht. Hier rächt es sich nun, dass der Apostel keine lebendige Anschauung von dem geschichtlichen Lebensbilde Christi hat, deren er als Mystiker meinte entraten zu können. So nimmt er denn seine Zuflucht zu einer Lehre vom „objectiven Gnadenurteil“ Gottes, das im Kreuzestode Christi vollzogen ist, und diese Lehre ist dann für die Reformatoren und deren Nachfolger Kern und Stern des Paulinismus geworden.

Das ist aber ein Irrtum! Freilich gehört diese Lehre für den Apostel selbst mit zum Wesen seines Evangeliums. Es wäre falsch, wollten wir Form und Inhalt in dem Sinne scheiden, dass nur dieser auch für sein Bewusstsein das Wesen ausmachte, während er jene nach

ihrer zeitgeschichtlichen Bedingtheit erkannt und gewertet hätte. Eine solche Scheidung zwischen Form und Inhalt findet auch bei den grössten Persönlichkeiten nicht statt, die bei aller Genialität doch auch im Boden ihrer Zeit und ihrer eigenen Vergangenheit wurzeln. „Ein jeder, der dauernd wirkt, und nicht nur aufblitzt wie ein Meteor, muss in die Schranken zurückkehren, die seiner Natur gesetzt sind“ (Harnack, DG. III. S. 693). Dass er aber seine Versöhnungslehre aus dem Material aufgebaut hat, welches ihm seine jüdische Schultheologie darbot, unterliegt ja keinem Zweifel. Es besteht hier ein ähnliches Verhältnis wie das, welches Luther zu dem theologischen System des Katholicismus eingenommen hat. Gehört diese Theologie also auch mit zum „ganzen“ Paulus, so wäre es doch ein grosser Fehler, in ihr gerade den „wahren“ Paulus zu erkennen. Ein historisches Urteil kann vielmehr nur dahin gehen, in diesem Gedankenbau den ersten Versuch einer wissenschaftlichen Erfassung des Christentums zu erkennen, der darum auch an den nur für ihre Zeit gültigen Formen des wissenschaftlichen Ausdrucks teilnimmt. Mögen wir darum diesen Versuch auch noch so hoch schätzen, in unserem Gewissen können wir principiell daran ebenso wenig gebunden sein wie an andere wissenschaftliche Aussagen der Bibel über historische oder naturwissenschaftliche Thatsachen.

Aber auch noch eine andere Thatsache zeigt, wie wenig wir berechtigt sind, in dieser Lehre den Mittelpunkt des paulinischen Denkens zu erkennen. Schon Weizsäcker hat darauf hingewiesen, „dass nicht nur das Bedürfnis hier über das mehr oder weniger der Behandlung (der Rechtfertigungslehre) entscheidet, sondern dass in seiner selbständigen Lehrentwickelung der Begriff nicht die entscheidende Stelle einnimmt“ (l. c. S. 139). Im ganzen Römerbrief gebraucht doch der Apostel nur drei Verse, um das „Mark seiner Theologie“ positiv darzulegen! So wenig kam es ihm darauf an, die rechte theologische Erkenntnis zu vermitteln! Wohl aber lag ihm alles daran, die rechte religiöse Selbstbeurteilung zu wecken. Und diese erwächst auch für ihn aus der Anschauung der Person Christi. Darum malt er, der doch eigentlich Christus nur als den „zweiten Menschen vom Himmel“ kennt, an seiner Menschwerdung und der Selbsthingabe in den Tod die sittlichen Züge zuvorkommender Liebe aus, die im „natürlichen“ Menschen die Anknüpfungspunkte für den Glauben sind. Dieser Eindruck hat auch ihn überwunden, soweit der Glaube denn eine sittliche That ist, lange bevor er sich theologisch zurechtgelegt hatte, wie die neue Gotteserkenntnis sich zu der alten durch das Gesetz bestimmten verhalte. An diesen

sittlich-religiösen Wert und Erfolg des Todes Christi, der ganz unter dem Eindruck des „für uns“ (ὑπὲρ ἡμῶν) steht, haben wir bei all den kurzen Formeln zu denken, die von einer Heilswirkung des Todes Christi sprechen, nicht an die Opfertheorie direct. Nur so bleibt der Apostel uns das, was er doch in erster Linie ist — eine religiöse Persönlichkeit, die vergisst, was dahinten ist und sich streckt nach dem, was vorne ist.

Was wir bisher von der psychologischen Gedankenreihe ausgeführt haben, waren die Vorstellungen über die Rechtfertigung. Sie gehören auch voran in einer Vorstellungsreihe, die das Leben in der Welt bejaht, während in jener mystischen Frömmigkeit, die das Leben im Fleisch unter dem niederdrückenden Bewusstsein der Vergänglichkeit nur als Gottesferne beurteilt, die Erlösungslehre voranstehen musste. Soll aber schon jetzt Gottesgemeinschaft im Glauben möglich sein, so muss die Schuld der Sünde zuvor aufgehoben werden. Daran schliessen sich dann die Gedanken der Erlösung von der Macht der Sünde. So ist hier das logische Verhältnis umgekehrt wie bei der Mystik. Dort war das Bewusstsein der Rechtfertigung eine Folgeerscheinung seiner Erfahrung, erlöst zu sein von dem Leibe dieses Todes. Hier dagegen, wo logisch das Elend der Sündenknechtschaft der Ausgangspunkt seiner Gedankenbewegung ist, ist auch die Rechtfertigung der Punkt, von dem aus der Christ die Freiheit von der Welt gewinnt. Sie ist die immersprudelnde Quelle, aus der sein Glaube Freude und Friede für die Gegenwart und Hoffnung für die Zukunft schöpft. In diesen beiden giebt sich das lebendige Gefühl von der Erlösung kund. Wir haben dies an drei Momenten näher nachzuweisen, die mit dem Inhalt des vorigen Abschnitts correspondieren, an der Beurteilung der Leiden, am Ausblick auf das Gericht und an der Stellung zum Handeln in der Welt, und in allen drei Beziehungen wird sich uns die Eigenart dieser psychologischen Gedankenreihe bewähren.

In den Leiden sah Paulus als Mystiker das Mittel, durch das er der Welt abstirbt und die Gleichgestalt des Todes Christi nachbildet, um auch seiner Auferstehung entgegenzugehen. Nicht ganz so enthusiastisch beurteilt er sie aus dem Glauben heraus. Aber doch kann er sich ihrer auch hier rühmen Röm 5, 3. Denn sie können ja nicht Zeichen des Zornes Gottes sein, der ja schon, als wir noch Sünder waren, seine Liebe zu uns in Christus gezeigt hat V. 8, sie uns ins Herz gegossen hat V. 5. Von hier aus gewinnt der Apostel die Erkenntnis von der Absicht Gottes mit den Leiden: sie sollen den Glauben stärken. Wie

das geschehen kann, das führt er sodann an einer psychologischen Stufenleiter aus: die Trübsal wirkt Geduld, die Geduld wirkt Bewährung, die Bewährung aber eine Hoffnung, die nicht zu Schanden werden lässt V. 3 ff. Stillschweigend ist hier also vorausgesetzt, dass dem natürlichen Empfinden die Leiden kein Gegenstand des Rühmens sind. Aber eben um dieses natürliche Empfinden denkend durch die religiöse Betrachtung zu überwinden, bildet der Glaube jene Scala psychologischer Empfindungen, die ihn von der religiösen Erkenntnis zum religiösen Überwinden führen.

Von derselben Grundvoraussetzung aus, dass Gott uns schon, als wir noch Sünder waren, liebte, gewinnt der Apostel nun auch die Zuversicht dem Endgericht gegenüber. Als Mystiker weiss der Apostel etwas von Prädestination, indem er das volle Heil schon jetzt, die Ewigkeit in der Zeit besitzt. Darum taucht hier der Gedanke des Gerichtes überhaupt gar nicht auf. Nach seinem Glauben lebt der Apostel noch in der Zeit, und das volle Heil des ewigen Lebens steht ihm noch bevor. Dem Eintritt in die Vollendung geht aber noch das Gericht vorher, dem auch die Christen unterworfen sind. Denn wenn Christus sie auch vor dem zukünftigen Zorn errettet hat, 1 Thess 1, 10, so ist dies doch immer noch ein Gegenstand der Hoffnung, die sich darauf gründet, dass Gott uns mit sich versöhnt hat durch den Tod seines Sohnes. Wie viel mehr wird er dann nicht die Versöhnten in seinem Leben erretten? Röm 5, 9. So gewinnt hier der Glaube dem Gericht gegenüber durch eine conclusio a maiori ad minus die Gewissheit. Gleichwertig mit dieser rein religiösen Gedankenverbindung ist die Zuversicht auf die Treue Gottes, der, was er begonnen, auch zum Ziele führen wird 1 Kor 1, 8f., 10, 13. Aber schon spielt in diesen Begriff der Treue das ethische Moment hinein. Denn wenn Gott die Christen befestigt, so ist mit dem Erstarken des Glaubens auch seine fortschreitende Bewährung im sittlichen Leben mitgesetzt. Das kann der Apostel aber thun, weil er in dieser psychologischen Gedankenreihe die religiöse und die sittliche Selbstbeurteilung, die in der mystischen ganz auseinander traten, zusammendenken kann, ohne darum aber den Synergismus zu lehren Phil 2, 12f. Eine dritte psychologische Erwägung endlich, die ihn getrosten Mutes dem Gericht entgegengehen lässt, ist die schon oben (S. 121 ff.) ausgeführte sichere Erwartung, dass der Glaube durch die Liebe thätig ist und dadurch das Mass der Gerechtigkeit beschafft, das von Gott im Gericht anerkannt werden wird Gal 5, 5 f. Gemeinsam aber ist allen diesen Ausblicken auf das Gericht, dass Paulus

nicht auf Grund seines gegenwärtigen sittlichen Habitus sich dem Gericht entnommen weiss, auch nicht etwa vom Verdienste Christi eine Zudeckung der noch vorhandenen Mängel erwartet, sondern seine Zuversicht allein auf Gott setzt, die er allerdings vor sich selbst denkend rechtfertigt.

Mit dem letzten Gedanken sind wir schon auf das Gebiet des sittlichen Handelns übergegangen. Wie stellt sich der Glaube zu dem Leben in der Welt? Zunächst ist das Resultat hier dasselbe wie bei der Mystik. Aus der Erkenntnis, dass der Mensch aus Gnaden gerechtfertigt wird, ohne dass aus dieser Welt irgend etwas dazu mitwirken kann, hat der Apostel die Consequenz gezogen, dass der Christ damit die volle Freiheit von der Welt hat. Nichts kann in der Welt durch und an sich religiöse Bedeutung haben. Damit sind zunächst alle Schranken nationaler, socialer, physischer und cultischer Art gefallen; weder Scythe noch Grieche, weder Herr noch Knecht, weder Mann noch Weib, weder Beschneidung noch Vorhaut, weder Essen noch Nicht-Essen gelten etwas in Christus. Der Christ hat die volle Freiheit von der Welt. Ja der Apostel geht noch weiter und schrickt auch vor der letzten Consequenz nicht zurück, dass auch unser sittliches Handeln im engeren Sinne keine religiöse Bedeutung mehr durch sich selber haben kann. Das ist der Sinn der Freiheit vom Gesetz, bei dem kein Unterschied zwischen cultischem und Sittengesetz gemacht wird. Dem Christen ist alles erlaubt; das ist das Princip, das Paulus ganz allgemein aufstellt, nicht etwa mit der Einschränkung auf die Adiaphora. Alles ist ihm religiös Adiaphoron.

Wir stehen bewundernd still vor einem Mann, dessen rücksichtslose Consequenz, unbekümmert um die Gefahren für die Praxis, die aus einem Missverständnis erwachsen können, alle Folgerungen aus einem Princip gezogen hat, das in ihm lebendige Macht war; dessen energisches Bewusstsein, am Anfang eines neuen Weltzeitalters zu stehen, alle Vorurteile seiner Zeit niederriss um der Wahrheit willen; der es sich aber auch zutraute, den ganzen Bau, den er soeben niedergerissen, von neuem auf besserer Grundlage wieder aufzurichten. Denn die Freiheit von der Welt, die er bisher verfochten, wird ihm auch zu einer Freiheit in der Welt. Denn darin unterscheidet sich diese Art von Frömmigkeit wesentlich von der Mystik, dass sie nicht bei einer Gleichgültigkeit gegen die Interessen des Weltlebens stehen bleibt, sondern ihnen eine positive Wertschätzung entgegenbringt, zunächst eine sittliche. Hat Paulus nämlich die Ethik mit dem Bisherigen aus einem falschen Ab-

hängigkeitsverhältnis von der Religion gelöst, das in Wahrheit eine Knechtung der Religion unter die Ethik bedeutete, so hat er nun die Ethik aus ihrem eigenen Princip wieder begründet. Denn das hat Paulus von vornherein festgestanden, dass seine Verkündigung des Evangeliums nicht zur sittlichen Indifferenz oder gar zur Frivolität verführe. Den einen Beweis für diese Überzeugung haben wir nach Röm 6f. schon besprochen. Dort wusste Paulus nichts von Freiheit, sondern nur von Knechtschaft, einst der Sünde und des Fleisches, jetzt der Gerechtigkeit und des Geistes. Hier aber weiss er etwas von der Freiheit der Persönlichkeit. Diese religiöse Freiheit wird jedoch zur sittlichen Gebundenheit durch den Zweckgedanken, den er hier in die Sphäre der Ethik einführt.

Alles ist erlaubt! Dieser Obersatz bleibt bestehen; aber an ihn werden aus dem Gebiete des Sittlichen zwei grosse leitende Gesichtspunkte herangebracht, die Gesetzmässigkeit in das Chaos bringen. Der eine ist aus der Person des handelnden Subjectes selbst genommen. Sie darf sich von nichts beherrschen lassen, wodurch sie ja eben ihrer Freiheit verlustig gehen würde 1 Kor 6, 12, oder wie derselbe Gedanke an einer anderen Stelle ausgeführt wird: der Christ ist zur Freiheit berufen, also soll er sich nicht wieder in ein Knechtsjoch fangen lassen Gal 5, 1, oder aber die Freiheit soll nicht zum Anlass für das Fleisch werden V. 13. Damit sind die beiden Gefahren, die der persönlichen Freiheit erwachsen können, bezeichnet, die Beeinflussung durch andere und die Herrschaft der niederen Triebe im Menschen. Der zweite Zweckgedanke wird aus der Gemeinschaft genommen, in der wir leben. An dem Beispiel vom Essen des Götzenopferfleisches zeigt Paulus den Grundsatz auf, dass die Rücksicht auf den Bruder uns im Gebrauch unserer Freiheit den beschränkenden Massstab giebt, damit wir ihn nicht zu Fall bringen. Darum heisst das zweite Leitmotiv in warnender Form: aber nicht alles erbaut, aber nicht alles nützt 1 Kor 6, 12; 10, 23, oder mit anderen Worten: die Macht, durch welche die religiöse Freiheit zur sittlichen Gebundenheit wird, ist die Liebe, die Bruderliebe, in der einer dem andern dient Gal 5, 13.

So wird also die Ethik ganz aus sich selbst heraus wieder aufgerichtet. Kein Gedanke an Gott trübt die Reinheit der sittlichen Motive, sondern die Zwecke werden allein in den Menschen gefunden, mit denen es die Ethik nur zu thun hat. Ja Paulus verwirft sogar als unnütz und wertlos die höchsten Beweise der Selbstentsagung, das Brennen des eigenen Leibes und das Aufteilen der ganzen Habe für die

Armen, wenn es nur aus religiösen Motiven geschieht, wenn nicht dabei die Menschen als Zweckgedanken in der Liebe aufgenommen sind 1 Kor 13, 2. Diese beiden Gedanken, dass der Christ durch den Glauben ein Herr aller Dinge und durch die Liebe ein Knecht jedermanns ist, sind uns allen von Luther her geläufig. Aber der Apostel hat doch eine innigere Verbindung hergestellt, als es Luther wenigstens in der Reformationsschrift von der Freiheit eines Christenmenschen gelungen ist. Denn letzthin handelt es sich doch nicht um eine innerweltliche Ethik, sondern sie wird doch sub speciem aeternitatis gestellt. Denn das, was jedesmal im Menschen geschont und gepflegt werden soll, ist der Glaube, ein religiöses Gut. Wo der Christ seine Freiheit über die Welt verliert, da ist auch sein Glaube entschwunden; beides sind Correlatbegriffe. Im Glauben aber, im eigenen wie in dem des Bruders, ist Gott gegenwärtig auf Erden. So kommt in der Vermittelung durch die Menschen Gott selbst als Zweckgedanke in die Ethik hinein, und nur in dieser Vermittelung wird der Satz: alles was ihr thut, das thut zur Ehre Gottes 1 Kor 10, 31, nicht von 1 Kor 13, 2 gerichtet. Gott hat seine Ehre an den Menschen. Der Begriff aber, in dem beide Zweckgedanken zur Einheit zusammengefasst werden, ist das Reich Gottes. Darauf bezieht sich der besondere Ausdruck, den Paulus 1 Kor 10, 23 gebraucht, dass der Christ seine Freiheit so gebrauchen soll, dass eine Erbauung dadurch erfolgt. Erbaut werden soll das Reich Gottes oder die Gemeinde, die für Paulus mit dem Reiche Gottes identisch ist, sofern er diesen Begriff immanent fasst.

Dies Resultat, das wir bei der Frage nach dem Zweckgedanken des sittlichen Handelns gefunden haben, stimmt nun in überraschender Weise mit den beiden Formeln, in denen das sittliche Handeln aus dem Glauben abgeleitet wurde. Es leuchtet von selbst ein, wie je zwei Teile der beiden Paare zusammengehören. Wo der Christ nur das ohne Sünde thun kann, was aus dem Glauben kommt, da ist eben das eigene Heil sein leitender Zweckgedanke. Ebenso handelt er aus dem Glauben, der durch die Liebe thätig ist, wenn er im Nächsten ein Kind desselben Gottes erkennt, dem auch er angehört in der Gemeinde Christi. In dieser Combination der Formeln haben wir die Motivation der Ethik durch den Glauben, bei der Röm 14, 23 und Gal 5, 6 die Gründe, und 1 Kor 6, 12 die Zwecke des sittlichen Handelns angeben.

Also auch die eigene Person kann Zweckgedanke des sittlichen Handelns beim Christen sein. Wir können hier nicht auf die Beschränk-

ung eingehen, in der diese These ihr Recht hat.[1] Nur so viel sei angedeutet, dass der Apostel die beste Überwindung der Gefahren, die aus der Freiheit dem Glauben durch das Fleisch erwachsen können, in der dienenden Liebe zu den Brüdern erblickt Gal 5, 13. So bleibt schliesslich als der einzige und eigentliche Weg, wie der Glaube zur sittlichen That sich umsetzt, die Liebe. Gegen diese Formel Gal 5, 6 hat nun Weiss noch den Einwand, dass ja die Liebe nach Gal 5, 22, cf. Röm 5, 5 eine Frucht und Wirkung des Geistes sei, woraus zu erkennen sei, „dass diese Wirksamkeit des Glaubens dadurch vermittelt gedacht ist, dass jeder Gläubige als solcher den Geist empfängt" (l. c. S. 329 Anm. 9). Aber dieser Einwand verfängt nicht. Wir wollen nicht auf den Scholasticismus und Schematismus hinweisen, von dem eine solche Beweisführung zeugt. Aber es ist doch ein gewaltiger Unterschied zwischen der Liebe, die Paulus als Frucht des Geistes preist, und der, welche er mit dem Glauben verbunden weiss. Jene mehr passive Liebe handelt nur, wo der Geist treibt, oder anders ausgedrückt, wo die Verhältnisse ein augenblickliches Eingreifen erfordern dieser dagegen ist ein stetiger activer Trieb, der auch mit Sinnen und Denken verbunden ist um das, was wirklich zur Förderung des Reiches Gottes dient. Jene Liebe, die alles duldet, selbstlos, weil sie ihr Selbst an Christus verloren hat, kann eben dadurch ein grösseres Übel wecken; sie ist im Grunde höchst egoistisch wie die Mystik überhaupt. Diese Liebe, die von einer sittlichen Persönlichkeit getragen ist, kann auch einmal hart sein, kann daran denken, mit der Rute zu kommen, wenn dies zur Besserung notwendig ist 1 Kor 4, 21, 2 Kor 13, 2. Interessant ist auch ihr verschiedenes Verhältnis zum Gesetz. Jene ist naturgemäss ganz darüber hinausgewachsen; das Gesetz ist ihr eine Grösse der Vergangenheit, und sie begnügt sich zu constatieren, dass das Gesetz nicht gegen ihre Werke ist Gal 5, 23. Diese dagegen hat noch ein Interesse am Gesetz, das doch die ewig gültigen Normen des göttlichen Willens enthält, und sie freut sich sagen zu können, dass in ihr das Gesetz erfüllt werde Gal 5, 14; Röm 13, 8ff.

Wenn wir uns fragen, welche dieser beiden Arten von Liebe dem Apostel eigentümlich ist, so ist die Antwort nicht schwer. Es ist die rastlos thätige, von einem gesunden Selbstgefühl begleitete Liebe. Er ist durchweg nicht beseelt von jener Liebe, die wirklich alles duldet; seine

---

1 Vergl. darüber Thieme, die sittliche Triebkraft des Glaubens. Eine Untersuchung zu Luthers Theologie, S. 211ff.

Feindschaft gegen die Judaisten zeigt manche Züge der Bitterkeit und des Hohnes, die der himmlischen Liebe fremd sind (Gal 5, 12, Phil 3, 2, 1, 16, 2 Kor 11, 13ff.). Seine Liebe hat Naumann richtig gezeichnet (Andachten aus der Hilfe 1899, No. 5): „Er war nicht der „Apostel der Liebe" im Sinne des Johannes, der an Jesu Brust lag und dessen letzte Worte lauteten: Kindlein, liebet euch untereinander! Dazu fehlte ihm die Weichheit. Seine Liebe war nicht anschliessend wie jene des Johannes. Seine Liebe war der Dienst der Idee, der rückhaltlose, grenzenlose Dienst seines Evangeliums." Was diesem Evangelium entgegen war, das hat er auch mit der ganzen Leidenschaft bekämpft, welche seiner Liebe zu Gebote stand. Wo er dagegen ungerecht gegen seine Gegner war, ungerecht, weil er ihnen als bösen Willen auslegte, was einfach ihr Unvermögen war, sich in seine Gedankenwelt zu versetzen, da waren diese seine Schwächen und Fehler doch nur der Reflex des hellen Lichtes, von dem seine ganze Persönlichkeit umstrahlt ist, von der suchenden, rettenden, bauenden Liebe zu Gott und seinem Reich, ebenso wie theoretisch seine Anschauung vom Fleisch ein Reflex ist von der Erfahrung der alles neuschaffenden Gnade Gottes durch Christus, der der Geist ist. Denn die Gerechtigkeit müssen wir ihm widerfahren lassen, dass seine Feindschaft gegen die „falschen Brüder" nie aus persönlichem Zorn hervorgegangen ist. Er bekämpft sie, auch wo er gegen ihre Person ungerecht ist, stets nur als Feinde des Reiches Gottes, das er in Wahrheit trotz Phil 1, 12 doch nur in seiner Form der Verkündigung anerkennt.

Wir wollten ein Bild geben über das Verhältnis von Geist und Glauben bei Paulus und wir konnten es nur dadurch, dass wir zugleich ein Bild seiner Frömmigkeit zeichneten. Sein religiöses Bewusstsein ist nicht überall gleichartig, nicht überall gleich hoch; es ist wie bei jedem Menschen schwankend. Was ihm aber vor anderen eigentümlich ist, das ist die wunderbare Kunst, den verschiedenen Stimmungen auch Ausdruck zu geben. Seine Sprache ist so reich und mannigfaltig, seine Selbstbeobachtung dabei so streng, dass er für alle Höhenlagen seines religiösen Lebens stets die entsprechenden Töne in der Darstellung findet. Das kann er aber, weil er dabei nicht in ausgetretenen Geleisen einhergeht, sondern sich seine Sprache selbst geschaffen hat. Er beherrscht dieses Instrument wie wenige vor ihm und nach ihm. Aber auch seine Sprache ist ein Zeugnis seines Charakters, nicht glatt dahinfliessend, sondern sprunghaft, abgerissen, stets in Gegensätzen sich bewegend, damit den Bruch andeutend, der durch sein ganzes Leben geht,

zugleich aber auch auf alle Tonarten gestimmt, so dass ihr das Pathos des um hohe Dinge Kämpfenden nicht minder zu Gebote steht wie die Lyrik des zum Frieden Gelangten.

Vor allem waren es zwei Worte seiner Sprache, die uns einen Einblick in das Innerste seiner Frömmigkeit gaben, der Geist und der Glaube. Diesen beiden Begriffen entsprachen auch zwei verschiedene Stimmungen seines religiösen Empfindens. Natürlich darf das nicht äusserlich verstanden werden, als ob mit diesem Schema auch die ganze Scala erschöpft sei, wie sich denn schliesslich nie eine grosse Persönlichkeit restlos in ein solches Schema einfügt. Wir sahen, wie der Apostel den Begriff des Geistes so gebrauchen kann, dass er wenig vom Glauben verschieden ist, wie er andererseits den Begriff des Glaubens so hoch erheben kann, dass er nur als eine Frucht des Geistes vermag verstanden zu werden. Auch die beiden Zweckgedanken, die wir im sittlichen Handeln des Glaubens unterscheiden konnten, bedeuten zwei verschiedene Höhenlagen der Frömmigkeit, die sich in einem verschiedenen Verhalten zu den Aufgaben des sittlichen Lebens wie auch zu den Leiden kund geben. Wir deuten es nur an, ohne dass wir hier näher darauf eingehen können. Worauf es hier allein ankommt, ist dies, zu zeigen, dass es zwischen Geist und Glauben nicht einen systematischen Zusammenhang giebt, sondern dass beide Begriffe zwei qualitativ verschiedene Arten der Frömmigkeit anzeigen, welche sich aus einer verschiedenen Stellung zur Welt, aus einem verschiedenen Mischungsverhältnis des religiösen und des sittlichen Factors ergeben, zwei Arten, die wir kurz als Mystik und als evangelische Frömmigkeit bezeichnen können. Als Mystiker verneint Paulus die Welt und ihre Werte überhaupt, als evangelischer Christ hat er sie überwunden, erkennt aber in ihr den Boden, auf dem das zukünftige Reich Gottes schon jetzt wächst.

Aber neben der grossen Differenz wollen wir doch auch nicht die Einheit der Grundstimmung übersehen. Die gemeinsame Wurzel für sie ist die sein ganzes Leben durchdringende Erfahrung von der Gnade Gottes, die rechtfertigt und erlöst. Sie ist wirksam da, wo Paulus davon spricht, dass sein alter Mensch tot ist und Christus jetzt in ihm lebt, und da, wo er ermahnt, das Heil selbstthätig zu schaffen, mit Furcht und Zittern, weil doch Gott das Wollen wie das Vollbringen bewirkt. Sie ist auf dem Plan, wo Paulus bekennt, dass ihm die Welt gekreuzigt sei und er der Welt, und da, wo er auffordert mit der Welt zu verkehren, als hätte man nichts davon 1 Kor 7, 29ff. Gerade diese negative Weltüberwindung, die auch die Glaubensfrömmigkeit des

Apostels in sich schliesst, gehört bleibend zum Wesen des Christentums, das sich nie in eine innerweltliche Popularphilosophie, in eine blosse Weltanschauung umsetzen lässt. Seine Transcendenz verlangt unvermeidlich einen Bruch mit der Welt. Es fragt sich nur, wie sich dieser sodann praktisch ausgestaltet. Hier ist nun der Ort, ein letztes Wort über die Mystik bei Paulus zu sagen, um einem falschen Eindruck vorzubeugen, den diese Darstellung erwecken könnte.

Wir sind bei der Darstellung des Geistbegriffes von seiner reinen Transcendenz ausgegangen, um schliesslich auf das Problem zu stossen, wie der Geist trotz seiner Gleichgültigkeit gegen die Welt sittlichen Inhalt bekommt. Wir fanden die Erklärung darin, dass das höchste Gut für Paulus doch stets etwas Sittliches ist, auch dann, wenn bei der Mystik die übersinnlichen Güter in seinem Bewusstsein den Hauptton haben. Woraus erklärt sich aber dieser sittliche Inhalt der Mystik, der ihr an sich nicht wesentlich ist und auch bei unserer Darstellung des Geistesbegriffs nicht wahrscheinlich erscheint? Die Lösung liegt darin, dass der Apostel die Entwickelungsreihe, wie wir sie gegeben haben, nicht herabgestiegen, sondern hinaufgestiegen ist, oder mit anderen Worten, dass die Mystik für ihn nicht die eigentliche Religiosität bedeutet, sondern nur die höchste, freilich auch einseitige Steigerung seiner Religion ist. Für den echten Mystiker ist nur jenes Untergehen im Absoluten Religion, und er erkauft solche Empfindungen mit dem nachfolgenden Gefühl der Leere als dem unausbleiblichen Rückschlag. Im Unterschied davon ist für Paulus die Mystik weder das Normale, noch das wissentlich Erstrebte, sondern die Höhepunkte, zu denen seine Frömmigkeit sich erhebt. Darum wird bei ihm auch, wenn diese Hochflut zurücktritt, die Ebbe nicht zu einer Leere, sondern der Strom seiner Frömmigkeit ist tief und mächtig genug, so dass er im Glauben seinen religiösen Besitz festhalten kann.

Darum ist aber doch jene Frömmigkeit Mystik im eigentlichen Sinne, trotzdem ihre Wurzel mit der evangelischen Frömmigkeit dieselbe ist, die Transcendenz des Reiches Gottes. Die Erklärung dafür möge in einem Bilde gegeben werden, das Harnack in einem anderen, aber ähnlichen Fall gebraucht hat. Auch in der Natur schlägt die Entwickelung an einzelnen Punkten so um, dass etwas qualitativ Anderes entsteht, wie aus der Raupe durch die Puppe hindurch ein Schmetterling wird. So entwickelt sich bei Paulus aus dem Erlebnis seiner Bekehrung eine doppelte Form der Frömmigkeit. Wo er im Glauben der Welt abstirbt, da wird das Leben in ihr ein Mittel und Weg zum ewigen Leben;

die Weltverneinung gestaltet sich aus in der sittlichen Weltüberwindung. Wo er aber im „Geist“ der Welt abstirbt, da wird aus der Weltverneinung directe Abkehr von der Welt, Gleichgültigkeit, ja Feindschaft gegen sie als das Teil, dem keine wahre Wirklichkeit und darum auch kein Wert innewohnt. Darin liegt die einseitige Steigerung der Religion durch die Mystik, wie denn die Mystik als „reine“ Religion sich nur in den absoluten Urteilen des Seins oder Nichtseins bewegt, während die evangelische Frömmigkeit durch die innige Verbindung mit der Sittlichkeit der Relativität des menschlichen Erkennens Rechnung trägt. Dieses vermag im Glauben die Güter dieser Welt zu schätzen, weil sie in ihnen ewige Werte erkennt und schätzt.

Es ist ja klar, wie die eschatologisch gerichtete Stimmung der ersten Zeit des Christentums, die auch Paulus geteilt hat, jener mystischen Art der Frömmigkeit entgegenkam. Aber darin besteht die wunderbare Grösse dieses Apostels, dass er nie dazu geführt ist, solche weltflüchtigen Stimmungen über sich Herr werden zu lassen, dass ihn vielmehr sein Apostelberuf, der untrennbar von seiner Bekehrung ist, immer wieder in die praktische Arbeit am Reiche Gottes getrieben hat. Ja wir sehen, wie er innerlich ringt, um seine Mystik zu überwinden, und wie es ihm z. B. in der Beurteilung des Staates Röm 13, 1—7, nach L. v. Ranke dem Wichtigsten, was Paulus geschrieben hat (cf. Holtzmann l. c. II. S. 157 Anm. 3), gelungen ist. Aber für sein Innenleben bleibt der Widerspruch bestehen, und er weiss nicht, was er wählen soll, da ihm beides hart anliegt, zu leben oder zu sterben und bei Christo zu sein. So sind zwei nach entgegengesetzter Richtung strebende Seelen in der Brust dieses Mannes, und es kann nicht darauf ankommen, wollen wir ihn ganz verstehen, eine davon wegzudisputieren. Vielmehr stellen beide in ihm erst die volle Persönlichkeit dar. Solche Antinomien brechen nicht seine Kraft, sondern sind ihm individuelle Wahrheit und damit auch Stützen seiner Kraft. —

Wir haben bisher nur ein qualitatives Verhältnis von Geist und Glauben ins Auge gefasst. Sind denn nun alle die so ganz im Unrecht, die nach einem systematischen, irgendwie auch chronologischen Verhältnis forschen? Giebt es nicht auch Aussagen des Apostels, die zu solchen Untersuchungen auffordern? Ja selbst wenn das nicht der Fall wäre, so müssten wir doch selbst diese Frage stellen, und sie soll noch zum Schluss ihre Antwort finden.

Wir gehen dabei von unserer Grundstelle Gal 2, 20 wieder aus. Hier ist ohne Zweifel der Geistesempfang das Prius vor dem Glauben.

Zuerst kommt die mächtige Ergriffenheit durch die Offenbarung des Sohnes Gottes, der im Menschen Wohnung macht, in ihm Person wird. Dann erst erwächst daraus der Glaube, die freie, persönliche Aneignung Christi und dessen, den er offenbart hat. So entspricht es auch ganz dem, was wir bisher ausgeführt haben. Ist im Glauben dies subjective Moment, die psychologische Selbstthätigkeit mit enthalten, so kann es ja nicht anders sein, als dass das objectiv als Stoff der Aneignung Gegebene zuerst da sein muss. Denn wenn wir von einer psychologischen Gedankenreihe geredet haben, so kann natürlich nicht das die Meinung sein, als sollte der Glaube überhaupt in Psychologie aufgelöst werden. Auch wenn Paulus den Glauben als sittliche That auf die dankbare Gegenliebe gegen den Heiland zurückführt, der uns zuerst geliebt hat, so will er seine Entstehung doch nicht nur als sittliche Notwendigkeit hinstellen. Der Christ wird bei der Frage, wie er zum Glauben gekommen ist, doch immer auf einen Grund stossen, den er mit seinem begrifflichen Denken nicht auflösen kann, und für Paulus lag dieser Grund so offensichtlich zu Tage, dass kein Zweifel an der Thatsache der Offenbarung möglich war. Andererseits widerstreitet dies auch nicht dem, was wir soeben über die Entstehung der Mystik gesagt haben. Jenes Ergriffensein von der Offenbarung ist an sich noch keine Mystik, sondern dann erst, wenn es in Gegensatz tritt zum vernünftigen Denken. Das ist aber beim Glauben nicht der Fall, und neben Augustin hat vielleicht keiner so sehr das Bedürfnis empfunden wie Paulus, dieses Wunder der Offenbarung psychologisch zu erfassen, nachzuerleben und so es sich begrifflich zu eigen zu machen.

Von hier aus erklären sich uns auch zwei Stellen, in denen beide Gedankenreihen nebeneinander stehen. Gal 3, 26 begründet der Apostel den Satz, dass wir nun, da der Glaube gekommen ist, nicht mehr unter dem Zuchtmeister des Gesetzes stehen, damit, dass wir durch den Glauben Söhne Gottes in Christus Jesus sind. Daneben stellt er die andere Begründung, dass wir durch die Taufe Christum angezogen haben. Das hat den Sinn, dass er die Heilsthatsache unserer Sohnschaft von dem subjectiven und darum unsicheren Boden des Glaubens weg auf den festen Grund des göttlichen Wirkens stellen will. Denselben Weg geht der Apostel 2 Kor 13, 5, wo er die Christen ermahnt, zu prüfen, ob sie im Glauben sind. Als Kriterium dafür giebt er an die Erfahrung der objectiven Thatsache, dass Jesus Christus in ihnen ist. Nur wenn sie seine Kraft in sich spüren, können sie gewiss sein, dass ihr Glaube nicht Täuschung, nicht nur — Psychologie ist.

Und doch sind Stellen da, die das Verhältnis von Geist und Glauben umgekehrt erscheinen lassen. Nicht darauf darf man sich freilich berufen, dass im Römerbrief „die spekulativ ethische Construction sich Röm 6—8 auf Grund der juridisch gedachten Theorie, die Röm 3—5 dargelegt wird, erhebt“ (Holtzmann l. c. S. 116). Die „lyrischen“ Töne (Ritschl), die der Apostel Röm 5, 1—11 anschlägt, die begeisterte Schilderung, die er hier von der Herrlichkeit des Christenstandes entwirft, deuten zugleich die Steigerung seiner religiösen Freudigkeit an, die fast die Höhe seiner Mystik erreicht; erscheint doch hier zum ersten Mal im Brief der Begriff des Geistes V. 5! Vollends aber Röm 5, 12—20, diese alte, viel missdeutete sedes doctrina für die Lehre von der Erbsünde, ist nur zu verstehen aus der mystischen Gemeinschaft mit Christus, die hier freilich nicht persönlich von den Christen, sondern objectiv von allen Menschen ausgesagt ist, mit einer wunderbaren Abstraction von ihrem persönlichen Verhältnis zu Christus (cf. das gleiche πάντες 2 Kor 5, 15). Nicht mit Unrecht hat darum Rothe schon hier den Einschnitt im Römerbrief machen wollen; wenigstens die Stimmung ist dieselbe, welche dann Röm 6—8 innehält. Die Reihenfolge Glaube Geist erklärt sich im Römerbrief also aus dem einfachen psychologischen Gesetz, welches wir auch an manchen Predigten constatieren können, dass mit einer längeren und eindringlicheren Vertiefung in Fragen des religiösen Lebens, mit der wachsenden Erkenntnis, dass der christliche Glaube alle Hindernisse überwindet, auch der Enthusiasmus sich steigert.

Wohl aber spricht die Frage, die der Apostel den thörichten Galatern vorlegt, sehr deutlich gegen das von uns aufgestellte chronologische oder systematische Verhältnis von Geist und Glauben. Sie müssen sich doch selbst sagen, dass sie den Geist empfangen haben auf Grund des Gehörs, das der Glaube der Predigt von dem Gekreuzigten geschenkt hat 3, 2. Damit ist mit bewusster Absichtlichkeit der Empfang des Geistes als eine Frucht ihres Glaubens bezeichnet. So ist es überhaupt in diesem Briefe. Auch 4, 6 heisst es, dass die Galater, als sie Söhne geworden waren, nämlich durch den Glauben (3, 26), den Geist des Sohnes empfangen haben. Dieser ist aber deutlich als der Geist bezeichnet, den wir oben in der mystischen Gedankenreihe beschrieben haben, der Geist, der den Menschen in einen passiven Zustand versetzt 3, 4, der sich in Kraftwirkungen offenbart V. 5 und in ekstatischem Gebet 4, 6. Stürzt diese Stelle nicht unsere Theorie? Das thut sie so wenig, dass sie vielmehr unser Resultat in überraschender Weise bestätigt.

Die Voraussetzung, von der Paulus hier ausgeht, ist die, dass den Galatern Jesus Christus vor Augen gemalt ist, als wäre er unter ihnen gekreuzigt 3, 1. Das geschah durch die Predigt, die sich zunächst an das verständige Denken wendet und von da aus ins Herz eingeht. Was auf diese Weise entsteht, kann nur der Glaube sein. Auf Grund dieses Glaubens haben sie den Geist empfangen, sind sie zu jenen ausserordentlichen Zeugnissen ihres Christenstandes gelangt, in denen Paulus das Wirken des Geistes am deutlichsten erkennt. Es ist also die Reihenfolge Glaube Geist nur für diejenigen Christen zutreffend, welche durch die Predigt für das Evangelium gewonnen sind. Sie gilt aber nicht für Paulus, der nicht von Menschen und nicht durch Menschen, sondern durch unmittelbare Offenbarung seinen Heiland gefunden hat. Darum war für ihn auch der Glaube, die selbstbewusste Aneignung das Spätere nach dem Geistesempfang, eine Erfahrung, die er nur zu leicht verallgemeinert. Doch wird die erste Reihenfolge immerhin das Normale gewesen sein. Von hier aus ergiebt sich auch noch ein anderer Grund, der die Reihenfolge im Römerbrief als die gegebene erscheinen lässt. Er stellt nach Aufbau und Inhalt ohne Zweifel das Schema dar, nach dem Paulus in seiner Missionspredigt verfuhr. Dabei wandte er sich zunächst an das religiös-sittliche Bewusstsein seiner Zuhörer und suchte durch die Schilderung des Sündenlebens ihre Zustimmung zu gewinnen, eine Schilderung, die sich naturgemäss an das Constatierbare, an die Zustände der Unsittlichkeit und Unnatur halten musste, weil die volle Erkenntnis dessen, was Sünde ist, erst vom Glauben aus zu erreichen ist. Und im Gegensatz zu dem Strafurteil, das über der ganzen Welt liegt, bot sich dann die Lehre vom „objectiven Gnadenurteil Gottes", das im Glauben angeeignet werden muss, als die dem natürlichen Denken am ersten fassbare Form der Verkündigung, in der Hoffnung natürlich, dass das Verständnis durch Gottes Gnade ein tieferes werden würde, indem der Geist die Christen in alle Geheimnisse einführt.

Scheinbar sind mit diesen beiden Fällen alle Möglichkeiten erschöpft; aber wir haben noch einer dritten Möglichkeit zu gedenken. Es konnte ja auch vorkommen, dass in einer Gemeinde sich überhaupt kein Zeichen jenes überströmenden religiösen Lebens bemerkbar machte, dass die mystischen und ekstatischen Wirkungen des Geistes überhaupt ausblieben. War dann der Glaube noch nicht echt und voll?

Nach 2 Kor 13, 5 könnte man zu dieser Annahme kommen. Aber der Apostel hat noch eine andere Auskunft für solche ängstlichen Sorgen. Die Kolosser waren offenbar betrübt, dass sich bei ihnen keine sinnlichen

Empfindungen ihrer Gemeinschaft mit Christus einstellen wollten, dass sie nicht viel Lebens und Freude fühlten. Sie tröstet der Apostel mit dem seltsamen Wort: ihr seid gestorben und mit Christus auferstanden; aber noch ist euer „Leben mit Christus" in Gott verborgen und wird erst dereinst in Herrlichkeit offenbar werden, wenn Christus selbst, euer Leben, offenbar werden wird. Bis dahin trachtet nur nach dem, was droben ist, und seid getrost! 3, 1 ff. Sie haben ihr Leben in Christus nur im Glauben. Der Apostel verweist hier also, aller methodistischen Treiberei abhold, auf die nüchterne, auf das Sittliche gerichtete, nach oben trachtende evangelische Frömmigkeit, und ihr hat der Sieg gehört.

Wir stehen am Schluss und können jetzt die am Eingang aufgeworfene Frage beantworten, warum bei Luther der Begriff des Geistes, welcher bei Paulus einen so grossen Raum einnimmt, so sehr zu kurz kommt. Geist und Glauben bezeichnen bei Paulus verschiedene Arten der Frömmigkeit, jener eine enthusiastische Mystik, die Zeit und Raum und sich selbst vergisst, dieser eine ruhige, in der Welt wirken wollende Frömmigkeit. Wir verstehen, wie Luthers bei aller Kraft und Innigkeit doch nüchterne Frömmigkeit eine Religiosität abstossen musste, die uns heute anweht wie eine Luft aus einer übersättigten, ihres Daseins überdrüssigen Welt mit ihrem Verlangen nach dem Nichts oder nach der Herrlichkeit Gottes. War auch Luther von der Überzeugung eines baldigen Weltendes beseelt, dessen Vorzeichen er im Papsttum als dem Antichrist erkannte, so hat er diesem Glauben doch nie auf die Ausgestaltung seiner Frömmigkeit massgebenden Einfluss gegeben. Überhaupt ist diese ganze Seite des Paulinismus schon sehr bald nach ihm nicht verstanden worden in der werdenden katholischen Kirche. Ihr wurden Speculationen über den Logos wichtiger als das Wesen und Leben des Geistes, und wohl kaum wäre eine Lehre über den Geist gebildet, wenn nicht einzelne Stellen des N. T. ihn als drittes Glied in der Trias genannt hätten. Das bewahrte ihn davor, mit dem Logos und Christus identificiert zu werden. Nur in der Frömmigkeit der katholischen Kirche, die neben Dogma und Cultus nur als Mystik sich ausbilden konnte, gewann er praktische Bedeutung. Für die evangelische Kirche kann der Begriff aber nur in dem Sinne Geltung haben, wie ihn Paulus selbst schon umgeprägt hat, nämlich wesentlich als Synonymon vom Glauben.

Berichtigung. S. 137, Z. 19, ist nach „absolut" ein Komma zu setzen.

[Abgeschlossen am 6. August 1901.]

Miscellen.

Von Eb. **Nestle** in Maulbronn.

Lc 20, 36 bei Justin und Marcion.

Tischendorf und Westcott-Hort führen zu Lc 20, 36 keine besondere Lesart aus Marcion oder Justin an. Nun lese man in Preuschen's Antilegomena S. 31 unter den Evangeliencitaten Justins:

> ὅπερ καὶ ὁ κύριος ἡμῶν εἶπεν ὅτι Οὔτε γαμήσουσιν οὔτε γαμηθήσονται, ἀλλὰ ἰσάγγελοι ἔσονται, τέκνα τοῦ θεοῦ τῆς ἀναστάσεως ὄντες [dial. 81, 308 B].

„Als Kinder des Gottes der Auferstehung sind sie engelgleich." Damit verbinde man den Text Marcions, wie ihn Zahn herstellte (Geschichte des NTl. Kanons II, 486):

> ἰσάγγελοι γάρ εἰσιν (oder γίνονται) [καὶ υἱοί εἰσιν], θεοῦ (καὶ?) τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ γεγονότες.

Tischendorf führt aus Tertullian an: (c. Marc 4, 38) cum similes angelorum fiant dei; mit Recht aber interpungiert Zahn cum similes angelorum fiant, dei et (v. l. ohne et) resurrectionis filii facti. Mit andern Worten: unter Auslassung des et las Marcion ganz so wie Justin. Und nun beachte man drittens, dass, worauf Westcott-Hort und Zahn schon Gewicht legten, D, 157, einige Lateiner das καὶ υἱοί εἰσιν weglassen; D setzt allerdings τῷ θεῷ und 157 behält καὶ bei. Nach D heisst also der Text „sie sind engelgleich vor Gott, als Kinder der Auferstehung", nach 157 „sie sind den Engeln gleich, als Kinder Gottes und der Auferstehung". Burkitt bemerkt in einem Nachtrag zu Westcott-Hort von 1896 (S. 146), dass der Sinai-Syrer καὶ υἱοί εἰσιν θεοῦ weglasse, das Folgende „as sons of the resurrection" übersetzend. Wir haben also folgende Verschiedenheiten:

1. sie sind engelgleich, als Söhne der Auferstehung (syr^sin);
2. sie sind engelgleich vor Gott, als Kinder der Auferstehung (D)[1];
3. sie sind den Engeln gleich, als Kinder Gottes und der Auferstehung (157 und Marcion, Variante);
4. sie sind den Engeln gleich, als Kinder des Gottes der Auferstehung (Justin und Marcion, Text);
5. sie sind den Engeln gleich, und sind Kinder Gottes als Kinder der Auferstehung (der gewöhnliche Text).

Die schwächste Lesart ist ohne Zweifel die letzte, die auffallendste, vielleicht aber eben darum die richtigste die vierte, die von Justin und Marcion bezeugte. Trotz Westcott-Hort wird von Weiss (Meyer-W.[8], und „die 4 Evangelien") die zweite und dritte gar nicht aufgeführt; dass die vierte fehlt, ist bei dem Schweigen auch von Tischendorf und Westcott-Hort weniger zu verwundern. Baljon erwähnt keine einzige der Varianten von Belang. Als Beleg der Anregungen, welche des Herausgebers Antilegomena bieten können, und als weiteres Zeugnis für D ist diese Kleinigkeit wohl beachtenswert.

Apostolische Constitutionen II, 25.

In II, 25 der Constitutionen wird die Berechtigung der Geistlichen auf Besoldung nicht bloss durch Dt 25, 4 (οὐ φιμώϲειϲ βοῦν ἀλοῶντα), sondern auch durch Vergleichung mit den Leviten begründet: ὃν τρόπον καὶ οἱ Λευῖται οἱ λειτουργοῦντεϲ τῇ ϲκηνῇ τοῦ μαρτυρίου, ἥτιϲ ἦν τύποϲ τῆϲ ἐκκληϲίαϲ κατὰ πάντα· προϲέτι δὲ καὶ ἐκ τοῦ ὀνόματοϲ μαρτύριον τῆϲ ἐκκληϲίαϲ ἡ ϲκηνὴ προωρίζετο. So der Text von Lagarde (p. 51) und Pitra (p. 168). Des letzteren Apparat bemerkt nur zu προϲέτι δὲ καὶ:

---

[1] An und für sich könnte man den Text von D εἰϲάγγελοι γάρ εἰϲιν τῷ θεῷ || τῆϲ ἀναϲτάϲεωϲ υἱοὶ ὄντεϲ auch wie den von Justin und Marcion übersetzen: „sie sind engelgleich, indem sie dem Gott der Auferstehung Söhne sind"; aber da θεῷ in D eine Zeile schliesst und sein Lateiner übersetzt equales angelis enim sunt deo || cum sint resurrectionis filii ist es geratener für D bei der obigen Auffassung, die nicht zugleich die seiner Vorlage gewesen sein muss, zu bleiben. Jedenfalls bezeugt aber auch so diese Stelle aufs neue die Verwandtschaft zwischen D und dem Text von Justin und Marcion. [Nachtrag bei der Correctur 15. 8. 01.: E. Lippelt's Dissertation quae fuerint Justini Martyris ἀπομνημονεύματα quaque ratione cum forma evangeliorum syro-latina cohaeserint I. (Halle 1901) kenne ich bis jetzt nur dem Titel nach aus DLZ 1901, Sp. 1927.]

Δῆλον γὰρ καὶ ἐκ τοῦ καλοῦcθαι (? καλεῖcθαι) αὐτὴν μαρτυρίου cκήνην vindobon (interpretamentum ἐκ τοῦ ὀνόματοc. Ueltzen).

Nach Lagarde's Apparat lautet der Text der Zeugen yz:

δῆλον γὰρ καὶ ἐκ τοῦ καλεῖcθαι αὐτὴν μαρτυρίου cκηνὴν ὅτι ἐξ αὐτοῦ τοῦ ὀνόματοc τὸ μυcτήριον τῆc ἐκκληcίαc προδιωρίζετο.

So viel ist auf den ersten Blick klar, dass es sich hier um eine etymologische Deutung handelt, die in einer der für die Stiftshütte gebräuchlichen Bezeichnungen eine Beziehung auf die Kirche findet.

Die Grundstelle der Didaskalia hilft zunächst auch nicht viel weiter. Hier heisst es (S. 32, Z. 7 ed. Lagarde):

Wie auch die Leviten, welche dienten in der Wohnung des Zeugnisses, welche war ein Bild der Kirche in allem. Sie bezeichnet (מודע; oder: es ist bekannt) nämlich auch von ihrem Namen, Wohnung nämlich des Zeugnisses zeigte die Kirche im Voraus an. (משכנא גיר דסהדותא לעדתא מקדם הוא מחוא.)

Zwei Möglichkeiten liegen vor:

Man kann vom Griechischen, von μαρτύριον, ausgehen, und in diesem ursprünglich von den Märtyrerkirchen gebrauchten Ausdruck die fragliche Etymologie suchen;

man kann aber auch auf das Hebräische zurückgreifen, und sich erinnern, dass die Stiftshütte אֹהֶל הָעֵדוּת, die Kirche aber im Syrischen עֵדְתָא heisst, und diese beiden Ausdrücke zusammenbringen.

Das letztere scheint mir das wahrscheinlichere. Der Verfasser dieser Litteratur scheint aus Kreisen zu stammen, in denen das Hebräische nicht ganz unbekannt war.

Zu meinem Aufsatz Paulus als Antichrist. In Nr. 17 der Theolog. Litteraturzeitung lese ich soeben, dass im Augusthefte des Expositor sich ein Aufsatz von E. C. Selwyn mit dem Titel findet St. Paul identified with Antichrist by the Jews. Das klingt vielversprechend und ich hoffe, dass die Ausführungen, die mir noch unzugänglich sind, meine Hypothese bestätigen helfen. Wenn es am Platze erscheint, werde ich darauf zurückkommen. E. P.

[Abgeschlossen 17. August 1901.] 17. 8. 1901.

DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG.